

प्रस्तावना ।

दोहा-तावत गर्जत शास्त्र सव, जम्बुक इव वनमाहिं ।

महाशक्ति वेदान्त हरि, यावत नादत नाहिं ॥

जबतक पुरुषको ब्रह्मात्माका अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तबतक पुरुषका जन्म मरण संसारसे निवृत्त नहीं होता । वह अपरोक्ष ज्ञान भी मुमुक्षुजनको वेदान्तशास्त्रके श्रवण मनन निदिध्यासनसे होवे है। इसवास्ते पुरुषको साधनचतुष्टय संपन्न होकर वेदान्तशास्त्रका श्रवण अवश्य करना चाहिये। वेदान्तशास्त्रके संस्कृतमें अनेक ग्रन्थहैं, जैसे शारीरकभाष्य, उपनिषद्भाष्य, गीताभाष्य इत्यादि, परंतु वे संस्कृतमें हैं। व्याकरण न्यायशास्त्रादिकोंके अध्ययन बिना वे समझमें नहीं आते । जिन मुमुक्षुओंका संस्कृतमें प्रवेश नहीं उनके वास्ते साधु निश्चलदासजीने उन वेदान्तके संस्कृत ग्रन्थोंके अनुसार दो ग्रन्थ बनाये हैं एक "विचारसागर" और दूसरा यह "वृत्तिप्रभाकर" है । विचारसागर बहुत सरलहै मंदबुद्धियाले मुमुक्षुभी उसको पढ़न करसकेहैं और उन मंदबुद्धियालोंके लियेही बनायाहै इसवास्ते उसमें प्रत्यक्षादि प्रमाण और अख्याति आदि विषय बहुत संक्षेपसे निरूपण कियेहैं, इसवास्ते उनमें मुमुक्षुजनोंके कई संदेह रहजातेहैं । परंतु इस "वृत्तिप्रभाकर" ग्रन्थमें साधुनिश्चलदासजीने उन प्रत्यक्षादि प्रमाण तथा अख्याति आदि पदार्थोंको विस्तारसे निरूपण कियाहै, इसवास्ते बड़े बड़े संदेहों को दूर करनेवाला यह ग्रन्थहै और यही ग्रन्थ ब्रह्मज्ञानद्वारा असारसंसारसे मुक्त करनेहारहै । इसको प्रथम नारायणजी त्रिकमजीने शिला अक्षरोंमें छपवाया था इसलिये उसके अक्षर सुंदर न हुए और पाठकों को पढ़ने पढ़ानेमें भी सुलभ न हुआ । अतएव हमने श्रीयुत प० देवचरण अवस्थीजीसे शुद्ध कराकर प्रकाशित किया था सो हाथोंहाथ विक्रमया मुमुक्षुओंकी विशेष रुचि होतेने अप्रत्यावार श्रीयुत प० नन्दलालजी शास्त्रीजीसे भलीभाँति शोभन कराय सपुष्ट कागजपर मुद्रितकर प्रसिद्ध कियाहै आशाहै कि मुमुक्षुजन इसे सादर ग्रहण करेंगे ॥

कावित्त-वृत्तिप्रभाकर ग्रंथ रच्योहै ललितपंथ, आतिशय बुध स्वामि निश्चल बन्धुपही ।
अर्थहै प्रकाश भ्रम तमको करत नाश, आशरि सुभाव होत आनन्द स्वरूपही ॥ सूरदास
तुलसीदास, केशवदास आदिभले, छंदनके रचवेमें भयं कविभूषही ।
याहिके समान भाषा ग्रंथनमें अर्थ नाहै, जामुके मननकरे मिट भवकूपही ॥ १ ॥ प्रत्यक्षानुमान
पुनि शब्दउपमान मान, अर्थापत्ति अरु अनुपलब्धि प्रमानही । प्रथम औ दूजे तीजे
चतुरथ पंच छठे, कमइते इनहंके मनमाहिं आनही ॥ सप्तमप्रकाशमें वृत्तिको स्वरूप
भन्यो, अष्टम प्रकाशमाहै फलवृत्ति गानही । बुधजन द्वारे पाको करत विचार जोई,
बुद्धिकी मंदता करेगो सब हानही ॥ २ ॥

आपका श्रुतिनिर्वाही-

सैमराज श्रीकृष्णदास,

"श्रीविद्वेश्वर" स्टॉम्-मुद्रणालयाध्यक्ष मुंबई.

अथ श्रीवृत्तिप्रभाकरविषयानुक्रमणिका ।



विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
१ प्रत्यक्षप्रमाणनिरूपणं नाम - प्रथमः प्रकाशः १.		१७	वेदांतसिद्धांतके अनुसार इन्द्रिय अजन्यभ्रमज्ञानकी रीति.	२८
वृत्तिके सामान्यलक्षण और भेद	१	१८	न्याय और वेदान्तकी अन्य- विलक्षणता.	२९
प्रमाणके भेदका कथन	४	१९	वाचस्पतिके मतका (मनकी इंद्रि- यताकी) सारप्राही दृष्टिसे अंगिकार	३०
करणका लक्षण	४	२०	न्याय और वेदान्तका प्रत्यक्ष विचा- रमें भेद.	३३
प्रत्यक्षप्रमाणके भेदका कथन	५	२१	प्रत्यक्षप्रमाणका उपसंहार.	३४
प्रत्यक्षप्रमाणके श्रोत्रजप्रमाका निरूपण.	६			
प्रत्यक्षप्रमाणके भेद वाचप्रमाका निरूपण.	१०			
प्रत्यक्षप्रमाणके भेद रासनप्रमाका निरूपण.	१६			
प्रत्यक्षप्रमाणके भेद घ्राणजप्रमाका निरूपण.	१७			
मानसप्रत्यक्षप्रमाका निरूपण	१८			
प्रत्यक्षप्रमाणके करणका विचार	२१			
ज्ञानके आश्रयका कथन.	२२			
इयमतके अनुसार भ्रमकी रीति.	२२			
जुके ज्ञानमें विशेषणके ज्ञानकूं हनुता.	२२			
विशेषण और विशेष्यका स्वरूप	२५			
विशेषण और विशेष्यके ज्ञानके भेदपूर्वक न्यायमतके भ्रमज्ञानकी समाप्ति.	२६			
			अथानुमानप्रमाणनिरूपणं नाम द्वितीयः प्रकाशः २.	
			१ अनुमितिकी सामग्रीका लक्षण और स्वरूप.	३५
			२ अनुमिति ज्ञानमें व्याप्तिके ज्ञानकी अपेक्षाप्रकार.	३७
			३ सकलनैयायिकमतमें अनुमितिका क्रम.	३८
			४ अनुमितिविधे रीमांसाका मत	३९
			५ अद्वैतमतानुसार अनुमितिकी रीति	४०
			६ व्याप्तिकी सृष्टिकी व्यापारता और संस्कारकी अव्यापारता	"
			७ स्वार्थानुमिति और अनुमानका स्वरूप.	४१

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
८	परार्थानुमान अनुमिति और तर्कका स्वरूप	४२	१६	प्राचीनवृत्तिकारका मत.	७७
९	वेदान्तमतमें तर्कसहित परार्थानुमानका स्वरूप.	४४	१७	पदवैदिक वाक्यके तात्पर्यके लिंग.	७९
१०	वेदांतमें अनुमानका प्रयोजन ...	"	१८	आकांक्षा आदिक च्यारि शाब्दबोधके सहकारी.	८०
			१९	उत्कटजिज्ञासाकूं बोधकी हेतुता	८६
			२०	वेदांतके तात्पर्य और वेद अरु शब्द विषे विचार	८८

अथ शब्दप्रमाणनिरूपणं नाम तृतीयः प्रकाशः ३.

१	शब्दीप्रमाका भेद.	४९
२	शब्दीप्रमाका प्रकार	"
३	शब्दकी शक्तिवृत्तिका कथन	४६
४	शब्दीप्रमाकी रीतिपूर्वक शक्तिविषे विवाद.	४८
५	वाक्यनका भेद ..	५१
६	शब्दकी शक्तिलक्षणावृत्तिका संक्षेपतै कथन.	५२
७	वाक्यार्थज्ञानका क्रम.	५३
८	लक्षणाका प्रकार.	५४
९	शब्दकी तृतीयगौणवृत्तिका कथन.	६१
१०	चतुर्थीव्यंजनावृत्तिका कथन	"
११	लक्षणाके भेदका कथन.	६२
१२	शब्दबोधकी हेतुताका विचार.	६६
१३	महावाक्यमें लक्षणाका उपयोग और तामे शंकासमाधान.	६८
१४	लक्षणाविना शक्तिवृत्तिसै महावाक्यके अर्थ प्रसङ्गकी बोधरता.	७०
१५	मीमांसाका मत.	७६

अथोपमाननिरूपणं नाम चतुर्थः प्रकाशः ४.

१	क्रमभंगके अभिप्रायपूर्वक दो न्याय रीतिसै उपमान औ उपमितिका द्विधा स्वरूप.	९२
२	वेदांतरीतिसै उपमान औ उपमितिका स्वरूप.	९४
३	विचारसागरमें न्यायरीतिसै उपमितिके कथनका अभिप्राय.	९५
४	पूर्वउक्तवेदांतरीति औ न्यायरीतिसै विलक्षण उपमिति औ उपमानका लक्षण.	९६
५	वेदांतपरिभाषा औ तार्की टीकाकी उत्तिका खंडन.	"
६	कारणके लक्षणका निर्णय.	९८

अथ अर्थापत्तिप्रमाणनिरूपणं नाम पंचमः प्रकाशः ५.

१	न्यायमतमें अर्थापत्तिका अनेगीकार त्रिना अनुमानका वर्णन.	१०२
---	--------------------------------------------------------------	-----

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
२	वैशंतीतिसे एक अन्वयि (अन्वय-व्यतिरेकि) अनुमान और अर्थापत्तिका स्वीकार.	१०४	९	प्राचीनमतमें अभावके परस्पर और प्रतियोगीसँ विरोधाधिरोधका विस्तारसे प्रतिपादन	१२४
३	अर्थापत्तिप्रमाण और प्रमाका स्वल्प भेद का उदाहरण	१०५	१०	नवीनतार्किककरि सामयिकाभावके स्थानमें अनित्य अत्यंताभावका अंगीकार और तामें शंकासमाधान	१३६
४	अर्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण	१०८	११	नवीन तार्किकके उक्तमतका खंडन	१३८
अथानुपलब्धिप्रमाणनिरूपणं नाम षष्ठः प्रकाशः ६.			१२	न्यायसंप्रदायमें घटके प्रच्वंसके प्रागभावकी घट और घटप्रागभावरूपता.	१४०
१	अभावका सामान्यलक्षण और भेद.....	१०९	१३	उक्तमताका खंडन और घटप्रच्वंसके अभावप्रतियोगिक प्रागभावकी सिद्धि.	१४५
२	प्राचीन न्यायमतमें अभावके परस्पर विच्छेदताकी साधकप्रतीति	१११	१४	सामयिकाभावके प्रागभावकी अभाव प्रतियोगिता.	१४२
३	नवीनन्यायमतमें अभावके परस्पर विच्छेदताकी साधक प्रतीति	११२	१५	प्राचीनप्रागभावके प्रच्वंसकी प्रतियोगिप्रतियोगि और प्रतियोगिप्रतियोगीके च्वंसमें अंतर्भावका नवीनकरि खंडन और ताकी अभावप्रतियोगिता	१४१
४	अभावका द्वितीयलक्षण और विच्छेद प्रतीति ...	११३	१६	घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकी घटस्वरूपता और तामें दाप.	१४४
५	अनोन्याभावलक्षण और तामें शंकासमाधान.	"	१७	अत्यंताभावके अत्यंताभावकी प्रथमात्यंताभावकी प्रतियोगीरूपताका प्रतिपादन और खंडन.	१४५
६	नवीनरीतिसे संमर्गाभावके च्यारि भेद और तिनके लक्षण और परीक्षा	११६	१८	अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण और उत्तरार्थका अनुवाद	१४७
७	च्यारिसंमर्गाभावका प्रतियोगीसँ विरोध और अन्योन्याभावका अविरोध	१२१			
८	चतुर्विधसंमर्गाभावका परस्पर विरोध और अन्योन्याभावका तिनसे अविरोध	१२३			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
५	संशयरूप भ्रमका लक्षण और भेद.	२२७	२१	रज्जु आदिकनकी इदमान्कार प्रनानै सर्पोदिकनका भ्रमज्ञान होये तामे दो पक्ष.	२४२
६	निश्चयग्रन्थ भ्रमज्ञानका लक्षण.....	२२०	२२	कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टो-पाध्यायका मत	२४५
७	अध्यासका लक्षण और भेद.	२२१	२३	उपाध्यायके मतमे सामान्य ज्ञान (धर्मिज्ञान) वादीकी शंका औ समाधान	२४६
८	अन्योन्याध्यासमें शंकासमाधान.	२२३	२४	प्राचीन आचार्य धर्मिज्ञानवादीका मत ...	२४९
९	अनाध्यास अच्युत आत्माका पर-मार्थमत्ताविषे तात्पर्य.	२२५	२५	धर्मिज्ञानवादीके मतमे उपाध्यायका शंका समाधान ...	२५१
१०	अध्यासका अन्यलक्षण.	२२६	२६	उपाध्यायकरि सादृश्यज्ञानकं अध्यासकी कारणताका खंडन ...	२५३
११	एक अधिकरणमें भावाभावके वि-रोधका शंका और समाधान.	"	२७	धर्मिज्ञानवादीकारि उपाध्यायके मत-में दोष और ताका परिहार	२५४
१२	अध्यासके प्रसंगमें चारी शंका.	२२७	२८	उपाध्यायके मतमें धर्मिज्ञानवादीकी शंका और समाधान	२५६
१३	उक्त च्यारी शंकाके समाधान.	२२९	२९	उपाध्यायके मतमें शंका और समाधान	२५९
१४	पूर्वोक्त अध्यासके भेदका अनुवाद और तामे उदाहरण.	२३१	३०	धर्मिज्ञानवादीकारि अध्यासमें परंप-रासँ नेत्रका उपयोग और उपाध्यायकरि शंखपीतताध्यासमें माक्षात् उपयोग.	२६०
१५	सिद्धांतसंमत अनिर्वचनीय द्वा-तिकी रीति सांप्रदायिक मत.	२३४	३१	धर्मिज्ञानवादीकारि शंखपीतताका अनध्यास औ उपाध्यायकरि ताका अनुवाद अरु दोष.	२६१
१६	उक्त अनिर्वचनीय द्वातिरूप अ-र्थमें शंका और संक्षेपशारीरकका समाधान.	२३५	३२	धर्मिज्ञानवादीकारि उक्त दोषका (दोवार) समाधान औ उपाध्याय-करि (दोवार) दोष	२६३
१७	कवि तार्किक चक्रवर्ति नृसिंहभट्टो-पाध्यायके मतका अनुवाद और अनादर.	२३७			
१८	अध्यासकी कारणतामें पंचपादिका और विवरणका मत. ...	२३८			
१९	पंचपादिका और संक्षेपशारीरकके मनकी विच्छक्षणता और तामे रहस्य.	२३९			
२०	विषयोपहित और दृष्ट्युपाहितचेत-नके अभेदमें शंकासमाधान.	२५०			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
३३	मधुर दुग्धमें तिक्त रसाध्यासकी रस- नागोच्चरतापूर्वक उपाध्यायके मतका निष्कर्ष	२६५	४७	त्रिविध असत्ख्यातिकी रीति शून्यशक्तीकी रीतिसँ असत्ख्याति- वादका खंडन.	२८१
३४	आचार्योक्ति औ युक्तिसँ उपाध्याय मतकी विरुद्धता औ धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त दोषका समाधान.....	२६६	४८	कोईतांत्रिककी रीतिसँ असत्ख्या- तिवाद	२८२
३५	तिक्त रसाध्यासमें कोईकी अन्यउक्ति औ खंडन.	२६८	४९	न्यायत्राचस्पत्यकारकी रीतिसँ असत् ख्यातिवाद.	२८३
३६	मुख्यसिद्धांतका कथन.	२६९	५०	द्विविध असत्ख्यातिवादका खंडन	२८४
३७	धर्मिज्ञानवादमें आकाशमें नीलता- ध्यासका असंभवदोष औ ताका परिहार.	२७०	५१	आत्मख्यातिकी रीति औ खंडन आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवा- दीका अभिप्राय.	२८४
३८	सर्पादि भ्रमस्थलमें च्यारिमत औ चतुर्थ मतमें दोष.	२७१	५२	आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवा- दीके मतका खंडन	२८५
३९	अनिर्वचनीयख्यातिमें उक्त च्यारि मतका अनुवाद औ ताकी समा- प्तिका दोहा.....	२७५	५३	सौगतनके दो भेदनमें बाह्यपदार्थ वादीकी आत्मख्यातिका अनुवाद.	२८६
४०	ज्ञात्रांतरमें उक्त पांचख्यातिके नाम	२७५	५४	बाह्यपदार्थमानी आत्मख्यातिवा- दीके मतका खंडन.	२८७
४१	सत्ख्यातिकी रीति.	२७६	५५	आत्मख्यातिवादतँ विवक्ष्य अद्वै- तवादका सिद्धांत.	२८८
४२	सत्ख्यातिवादका खंडन.	"	५६	सिद्धांतोक्त गौरव दोषके परिहार- पूर्वक द्विविधविज्ञानवादका असंभव.	२८९
४३	शुक्तिमें सत्यरजतकी सामग्रीका अंगीकार औ खंडन.	२७७	५७	अन्यथाख्यातिकी रीति औ खंडन अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य.	२९०
४४	सत्ख्यातिवादीकारे उक्तदोषका परिहार औ ताका खंडन.	२७८	५८	विचारसागरोक्तद्विविधख्यातिवादमें प्रथम प्राचीन मतका प्रकार औ खंडन.	२९१
४५	रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ प्रातिभासिक औ व्यावहारिक रजतकी निवृत्ति औ ताका खंडन.	२७९	५९	पूर्वोक्त अन्यथाख्यातिवादका खंडन.	२९२
४६	सत्ख्यातिवादमें प्रबलदोष.	२८०			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
६०	प्रत्यक्षज्ञानके हेतु पद्विध लौकिक अथ त्रिविध अलौकिक ये दो संबन्ध.	२९३	७१	ज्ञान औ ज्ञानत्वकी सामग्रीतें अन्यकारणतें प्रमात्वके ज्ञानकी उत्पत्ति (परतः प्रामाण्यप्रहवाद.)	३२७
६१	न्यायमनमें अलौकिक संबन्धसे देशांतरस्थ रजतचक्रा शुक्तिमें प्रत्यक्ष मान औ ता भानसे सुगंधिचंद्रके भानतें विडक्षयता.	२९८	७२	मीमांसक औ सिद्धांतसंमत स्वतः प्रामाण्यवादमें दोष.	३३२
६२	अनिर्वचनीयव्याप्तिमें न्यायउक्त दोष.	३००	७३	प्रभाकरके मतमें सारै ज्ञानतें त्रिपुटीका प्रकाश.	"
६३	सामान्यव्यवहारादि अलौकिकसंबन्धकूं प्रत्यक्ष ज्ञानहेतुनाका असम्भवकारिके भ्रमज्ञानकूं इंद्रिय अजन्यता	३०२	७४	मुरारिमिश्रका मत.	"
६४	अनिर्वचनीयवादमें न्यायोक्त दोषका उद्धार.	३१०	७५	भट्टका सिद्धान्त.	३३३
६५	अस्यातिवादकी रीति औ खंडन अस्यातिवादीका तात्पर्य.	३१४	७६	न्यायवैशेषिक मतका निष्कर्ष.	३३४
६६	अद्यातिवादीकारि अन्यकृत शंकाका उद्धार.	३१५	७७	न्यायवैशेषिक मतका खंडन.	३३६
६७	अस्यानिवादका खंडन.	३१९	७८	मुरारिमिश्रके मतका खंडन.	३३८
६८	भ्रमज्ञानवादीके मतमें उक्त दोषका असम्भव.	३२३	७९	भट्टमतखंडन.	"
६९	प्रमात्व अप्रमात्वके स्वरूप उत्पत्ति औ ज्ञानका प्रकार प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप.	३२४	८०	प्रभाकरमतका खंडन.	"
७०	न्यायवैशेषिक मतमें ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें बाह्यसामग्रीतें प्रमात्व अप्रमान्वकी उत्पत्ति (परतः प्रामाण्यवाद. औ परतः अप्रामाण्यवाद.)	३२६	८१	स्वतः प्रामाण्यवादका अंगीकार और सिद्धांतमें उक्त संशयानुपपत्तिरूप दोषका उद्धार.	३३९
			८२	न्यायमत (परतः प्रामाण्यवाद) में दोष.	३४०
			८३	अद्यातिवादीके वचनका परिहार.	३४१
			८४	भ्रांतिज्ञानकी त्रिविधता औ वृत्ति भेदका उद्धार.	३४२

अथ जीवेश्वरस्वरूपवृत्तिप्रयोजनसहित कल्पितानिवृत्तिस्वरूपनिरूपणं नामा-
ष्टमः प्रकाशः ८.

१ अज्ञानविषे विचार वृत्तिके प्रयोजन कहनेकी प्रतिज्ञा. ३४३

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
२	अज्ञानका आश्रय औ विषय.	३४३	१६	विद्यारण्यस्वामीउक्त बुद्धिवासनामें प्रतिबिम्बकी ईश्वरताका खंडन.	३९१
३	अज्ञानका निरूपण.	३४४	१७	विद्यारण्य स्वामीउक्त आनंदमय कोशकी ईश्वरताका खंडन.	२९२
४	अज्ञानकी अनादि भावरूपतामें शंका	३४५	१८	मांडूक्योपनिषदुक्त आनंदमयकी सर्वज्ञता आदिकका अभिप्राय.	३९३
५	उक्त शंकाका समाधान.	३४६	१९	आनंदमयकी ईश्वरतामें विद्यारण्य-स्वामीके तात्पर्यका अभाव.	३९५
६	जीव औ ईश्वरविषय विचार माया अविद्यापूर्वक जीव ईश्वरके रूपमें च्यारिपक्ष.	३४७	२०	चेतनके तीनि भेदका विद्यारण्य स्वामी सहित सर्वकूं स्वीकार....	३९६
७	उक्त चारिपक्षनमें मुक्तजीवनका शुद्धब्रह्मसँ अभेद.	३४८	२१	जीवका मोक्षदर्शामें उक्त पक्षन-विषय शुद्धब्रह्मसँ औ विवरणपक्ष-विषय ईश्वरसँ अभेद.	३९६
८	उक्त चारिपक्षनमें पद अनादि पदार्थ कहिके त्रिविध चेतनका अंगीकार.	३४९	२२	वेदांतके सिद्धांतमें प्रक्रियाके भेद विवरणकारके मतमें अज्ञानविषय प्रतिबिम्ब जीव औ विषय ईश्वरका निरूपण	३९७
९	चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीके कहे उक्त चेतनके च्यारि भेद.	३५०	२३	अवच्छेदकवादीकारि आभासवादका खंडन औ स्वमतका निरूपण.	३९९
१०	विषयप्रतिबिम्बवादसँ आभासवादका भेद.	३५०	२४	अवच्छेदवादका कथन.	३९९
११	आभासवादकी रीतिसँ जीवब्रह्मके अभेदके वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण.	३५०	२५	अंतःकरणसँ अवच्छिन्नचेतन जीव और अनवच्छिन्न चेतन ईश्वर है इस पक्षका खंडन.	३९९
१२	कूटस्थ औ ब्रह्मके अभेद स्थलमें अभेद (मुख्य) समानाधिकरण.	३५०	२६	वृत्तिदीनमें विद्यारण्यस्वामीउक्त अंतःकरणके संबंध औ ताके अभावके उपाधिपनेका अभिप्राय.	३९०
१३	उक्तबाधसमानाधिकरणमें विवरण-कारके वचनतँ अविरोध.	३५०			
१४	विवरणोक्त जीवका ब्रह्मसँ मुख्य समानाधिकरण औ विद्यारण्यके वाक्यकी प्रौढिवादता.	३५०			
१५	विद्यारण्योक्त चेतनके च्यारि भेदका अनुवाद.	३५१			

प्रसंगीक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगीक.	विषय.	पृष्ठांक.
२७	अच्छेदनादके भेदपूर्वकताकी समाप्ति.	३६०	४१	उक्तशंकाका अन्यप्रथकारोंकी रीतिसँ समाधान.	३७०
२८	मिज्ञांतमुक्तावलि आदिकविषे उक्त एक जीव (दृष्टिमृष्टि) वादका निरूपण.	३६१	४२	मूलाज्ञान और तूलाज्ञानके भेदविषे किंचित् पिचार.	”
२९	वेदान्तमिज्ञांतको नाना प्रक्रियाका तात्पर्य समुद्र अद्वैत प्रथके तात्पर्यका विषय.	३६३	४३	आभासवाद औ प्रतिविबवाद्दमें धर्मो वा धर्मके अच्यासकी उत्पत्तिका उपादान तूलाज्ञानकूं मानिके अधिष्ठानका भेद.	३७१
३०	जीव ईश्वरविषे गर्भ प्रथकारनकी संमतिकी एकत्र निर्गम.	”	४४	दोनू पक्षनमें मूलाज्ञानकी उपादानता मानेँ तौ अधिष्ठानका भेद और मूलाज्ञानकूं उक्त अच्यासके उपादानताकी योग्यता.	”
३१	विषरणकारकी रीतिसँ प्रतिविबके स्वरूपका निरूपण.	३६४	४५	तूलाज्ञानकूं प्रतिविवाध्यासकी उपादानताके वादीका मत	३७२
३२	विचारण्यस्वामीके औ विषरणकारके मतकी विलक्षणता.	३६५	४६	उक्तमतके निषेधपूर्वक मूलाज्ञानकूंही प्रतिविवाध्यासकी उपादानता	३७३
३३	दोनोके पक्षनकी उपादेयता.	३६६	४७	मूलाज्ञानकी उपादानताके पक्षमें शंका.	३७४
३४	विबप्रतिविबके अभेदपक्षकारोतिकी अभेदके बोधनमें सुगमता ...	”	४८	उक्तशंकाका समाधान.	”
३५	प्रतिविबविषे विचार आभासवाद और प्रतिविबवादसँ किंचिद्भेद.	३६७	४९	एकदेशीकी रीतिसँ बाधकालक्षण.	३७५
३६	प्रतिविबकी द्वायारूपताका निषेध.	”	५०	बहुतप्रथकारनकी रीतिसँ बाधका लक्षण औ ब्रह्मज्ञानविना प्रतिविवाध्यासके बाधको सिद्धि.	३७६
३७	प्रतिविबकी विबसँ भिन्नव्यावहारिक द्रव्यरूपताका निषेध.	”	५१	मुखदर्पणादि अधिष्ठानके ज्ञानकूं प्रतिविवाध्यासकी निवृत्तिकी हेतुता.	३७६
३८	आभासवाद औ प्रतिविबवादकी युक्तिसहितता कहिके दोनू पक्षनमें अज्ञानकी उपादानता.	३६९	५२	मुखदर्पणादिकके ज्ञानकूं मूलाज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिविवाध्यासकी नाशरुता.	३७७
३९	मूलाज्ञानकूं वा तूलाज्ञानकूं प्रतिविब वा ताके धर्मनकी उपादानताके असंभवकी शंका.	”			
४०	उक्तशंकाका कोर्क प्रथकारकी रीतिसँ समाधान.	३७०			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
१३	उक्तपक्षमें पद्मपादाचार्यद्वयपंचपादिकाकी रीतिसँ तूलाज्ञानकू अभ्यासकी हेतुताके बादीकी शंका.....	३७८	६४	अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकूँही अधिष्ठानमानिके विरोधीज्ञानतै अज्ञानकी एक विक्षेपहेतुशक्तिके नाशका अंगीकार.....	३८७
१४	उक्तशंकाकी अयुक्तता.	३८०	६५	उक्तचेतनकूँ स्वप्नकी अधिष्ठानवादमें शरीरके अंतर्देशस्थचेतनकूँही अधिष्ठानताका संभव.	”
१५	तूलाज्ञानकूँ उक्त अभ्यासकी हेतुता मानै तौ पंचपादिकाके वचनसँ विरोध औ मूलाज्ञानकूँ हेतुता मानै तौ अविरोध.	३८१	६६	शरीरके अंतर्देशस्थ अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतन स्वप्नकी अधिष्ठानताकी योग्यता.	३८८
१६	प्रतिधिवाभ्यासकी व्यावहारिकता औ प्रातिभासिकताके विचारपूर्वक स्वप्नाभ्यासके उपादानके विचारकी प्रतिज्ञा.	३८३	६७	बाह्यांतरसाधारणदेहस्थचेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताके कथनमें गौडपाद और भाष्यकार आदिकनके वचनसँ विरोध.....	”
१७	स्वप्नविषे विचार तूलाज्ञानकूँ स्वप्नकी उपादानताकी रीति.	”	६८	अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनभी अधिष्ठानमें प्रतिबिंब और विंब दोनू हैं तिनमें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनकूँ अधिष्ठानताका संभव.	३८९
१८	उक्तपक्षमें शंका.	३८५	६९	उक्तपक्षविषे संक्षेपशारीरकमें उक्त अभ्यासकी अपरोक्षतावास्ते अधिष्ठानकी त्रिविध अपरोक्षता.	”
१९	उक्तशंकाका समाधान.	”	७०	उक्तपक्षमें शंकासमाधानपूर्वक जीवचेतनरूप अधिष्ठानके स्वरूप प्रकाशते स्वप्नका प्रकाश.	३९०
६०	व्यावहारिक जीव औ जगत्कूँ स्वप्नके प्रातिभासिक जीव औ जगतका अधिष्ठानपना.	”	७१	अद्वैतदर्शिकामें दृष्टिहयमाचार्योक्त आकाशगोचर चाक्षुषवृत्तिके निरूपणपूर्वक संक्षेपशारीरकोक्त आकाशगोचर मानसवृत्तिका अभिप्राय.	”
६१	उक्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतनकूँ स्वप्नका अधिष्ठानपना.	३८६			
६२	अहंकारावच्छिन्न चेतनकूँ स्वप्नका अधिष्ठानमानिके तूलाज्ञानकूँ ताकी उपादानता औ जाग्रतके बोधसँ ताकी निवृत्ति.	३८६			
६३	अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकूँ स्वप्नका अधिष्ठान मानिके मूलाज्ञानकूँ ताकी उपादानता और उपादानमें विद्यरूपताकी निवृत्ति.	”			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
७२	उभयमतके अंगीकारपूर्वक अद्वैत- दीपिकोक्तरीतिकी समीचीनता	३९१	८३	उक्त आक्षेपका निश्चलदासोक्त समाधान.	३९७
७३	रज्जुसर्पादिकनका सर्वमतमें तूला- ज्ञानकृंहि उपादानता.	३९२	८४	उक्त आक्षेपका अन्यग्रंथकारोक्त समाधान.	३९८
७४	स्वप्नके अधिष्ठान आत्माकी स्वयं- प्रकाशतामें प्रमाणभूतवृहदारण्यक- की श्रुतिका अभिप्राय.	"	८५	मतभेदसे पांचप्रकारका प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिशेष (तिरस्कार)	३९९
७५	स्वप्नमें इंद्रिय औ अंतःकरणकूं ज्ञानका असाधनताकटिके स्वतः अपरोक्षआत्मासे स्वप्नकी अपरोक्षता	३९३	"	तत्त्वशुद्धिकारकी रीतिसे प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिशेष.	"
७६	दृष्टिभ्रष्टि और मृष्टिदृष्टि वादका भेद दृष्टिसृष्टिवादमें सकल अना- त्माकी ज्ञातसत्ता (साक्षीभास्यता) कहिके दृष्टिसृष्टिवादके दो अर्थ.	३९३	८६	अन्यग्रंथकारनका रीतिसे प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिशेष.	४००
७७	मृष्टिदृष्टिवाद (व्यवहारिकपक्ष) का कथन.	३९४	८७	न्यायसुधाकारकी रीतिसे प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिशेष.	"
७८	मिथ्याप्रपंचके मिथ्याधर्मों शंका समाधान उक्त दोनू पक्षविषे मिथ्याप्रदार्थनके मिथ्यात्व धर्ममें द्वैतवादिनका आक्षेप.	"	८८	अन्य आचार्यकी रीतिसे प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिशेष.	४०१
७९	उक्त आक्षेपका अद्वैतदीपिकोक्त समाधान.	३९५	८९	संक्षेपरारोक्तकी रीतिसे प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिशेष.	"
८०	मिथ्याप्रपंचके मिथ्याधर्ममें प्रका- शंतरसे द्वैतवादिनका आक्षेप.	३९६	९०	कर्मकूं ज्ञानका साधननारिषे विचार मिथ्याप्रपंचकी निवृत्तिमें कर्मके अनुपयोगके अनुसंदर्भक मित्रो- तके द्विवि अनुसंधपरा निराह.	४०२
८१	उक्त आक्षेपके उक्तही समाधानकी पठितता.	३९७	९१	भाष्यसारोक्तकी सत्यता.	४०३
८२	अद्वैतदीपिकोक्त समाधानका स- दाके भेद माने तो संन्य औ एक सदा माने तो अनंभय.	३९७	९२	वाचस्पत्युक्त जिज्ञासाकी सत्य- ता.	"
			९३	विरणकारोक्तकर्मकूं ज्ञानका साधनता.	"
			९४	वाचस्पत्युक्ति औ विरणकारके सत्य- ताके निवृत्तताके सदा.	४०४

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
९५	उक्तशंकाका समाधान	४०५	१०४	अन्यग्रन्थकारको रीतिसंन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार, क्षत्रिय और वैश्यका संन्यासको छोड़िके केवल ब्रह्मश्रवणमें अधिकार.	४०९
९६	कोई आचार्यकी रीतिसँ वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग.	४०६	१०५	तिनसँ अन्यग्रन्थकारको रीतिसँ क्षत्रिय वैश्यका ब्रह्मश्रवणादिककी न्याई विद्वत्संन्यासमें भी अधिकार.	४०९
९७	कल्पतरुकारकी रीतिसँ सकल नित्यकर्मनका विद्यामें उपयोग	४०६	१०६	धार्तिककारके मतमें विविदिपा संन्यासमें क्षत्रियवैश्यका अधिकार
९८	संक्षेपशारीरिककर्ताकी रीतिसँ काम्य औ नित्यसकल शुभकर्मका विद्यामें उपयोग	१०७	औ कोई ग्रन्थकारको रीतिसँ ब्राह्मणके ज्ञानमें संन्यासकी अपेक्षा औ क्षत्रिय वैश्यको संन्यासमें अनधिकार औ विद्याके उपयोगी कर्ममें अरु वेदान्तश्रवणमें अधिकार.	४१०
९९	संन्यासकी ज्ञानसाधनताविषे विचार, पापनिवृत्तिद्वारा ज्ञानके हेतु होनेतँ क्रमकारिकर्म औ संन्यास दोनोंकी कर्तव्यता.	४०७	१०८	किसी ग्रन्थकारके मतमें शूद्रको श्रवणमें अधिकार.	४११
१००	किसी आचार्यके मतमें संन्यासको प्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा पुण्यकी उत्पत्ति श्रवणकी साधनता.	१०९	अन्यग्रन्थकारनकी रीतिसँ शूद्रका भी वेदभिन्नपुराणइतिहासादिरूप अर्थात्प्रमथनके श्रवणादिकमें अधिकार.
१०१	श्रवणकारके मतमें संन्यासको ज्ञानप्रतिबंधकविक्षेपकी निवृत्ति औ पुण्यकी उत्पत्तिरूप दृष्टफलकी हेतुता.	११०	मनुग्रन्थकारको भक्ति औ ज्ञानका अधिकार अंत्यजादिमनुष्यमात्रको तत्त्वज्ञानका अधिकार.	४१२
१०२	क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारका विचार, क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारके विचारकी प्रतिज्ञा.			
१०३	कोई ग्रंथकारकी रीतिसँ संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें ब्राह्मणकाही अधिकार, औ क्षत्रिय वैश्यका अनधिकार			

क्रमांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
११	तत्त्वज्ञानमें दैधीसम्पदाकू अपे- क्षापूर्वक मनुष्यमात्रकू भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके अधिकारका निर्धार.	४१३	१२२	तत्त्वज्ञानके कारण औ सहकारी साधनविषे विचार, उत्तम औ मध्यम अधिकारीके भेदसे तत्त्व ज्ञानके दो साधनोंका कथन "	
११२	तत्त्वज्ञानने स्वहेतु अज्ञानकी निवृत्तिविषे शंका समाधान, अज्ञानके कार्य अन्तःकरणकी निवृत्तिरूप तत्त्वज्ञानते ताके कारण अज्ञानकी निवृत्तिमें शंका "		१२३	उक्त दोनोंपक्षमें प्रसंग्यानकू तत्त्वज्ञानकी कारणतारूप प्रमा- णता.	
११३	उक्त शंकाका समाधान	४१४	१२४	भामतीकारवाचस्पतिके मतमें प्रसंग्यानकू मनकी सहकारिता औ मनकू ब्रह्मज्ञानकी कारणता	४१८
११४	अविद्यादेशसंबंधी विचार, तत्त्वज्ञानसे अविद्यारूप उपा- दानके गारा दृष्ये जीवन्मुक्ति विज्ञानके देहके स्थितिकी शंका.	४१५	१२५	अद्वैतग्रन्थनका मुख्यमत (एका- ग्रता सहित मनकू सहकारिता औ वेदांत वाक्यरूप शब्दकू ब्रह्मज्ञानकी कारणता)	४१८
११५	उक्त शंकाका फौंडिक भाचार्यकी रौतिसे समाधान.	४१५	१२६	शब्दसे अपरोक्षज्ञानका उत्प- त्तिमें शंकासमाधान	४१९
११६	उक्तसमाधानका असंभय.	"	१२७	अन्यग्रन्थकी रौतिमें शब्दकू अपरोक्ष ज्ञानकी जनकता.	४२०
११७	अविद्यादेशके तीन प्रकार.	"	१२८	विषय औ ज्ञानकी अपरोक्षता- विषे विचार, अन्यग्रन्थकारकी रौतिसे ज्ञान औ विषय दोनोंसे अपरोक्षत्वव्यवहारका कथन "	
११८	प्रकृत अर्थमें सर्वज्ञानमुक्तिका मत.	४१६	१२९	उक्त अर्थमें शंकासमाधान	४२१
११९	उक्तमतका शर्माके अनुभवमें विरोध.	"	१३०	विषयमें अपरोक्ष अपरोक्षके समादक प्रत्यक्षेयके भेद औ	
१२०	अविद्याकी निवृत्तिरूपमें तत्त्व- ज्ञानकी निवृत्तिकी रौति.	"			
१२१	प्रकृत अर्थमें पंचतद्विधाकारका मत	४१७			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
	अभेद सहित विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके आधीनहीं ज्ञानके परोक्षत्वापरोक्षत्वका निरूपण	४२२	१४३	उक्तशंकाका समाधान "	
१३१	उक्तमतमें अर्वांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्षताकी प्रातिरूपदोष. "	"	१४४	शब्दसँ अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें कथनकिये तीनमतविषै प्रथममतकी समीचीनता. ४२९	
१३२	उक्तदोषसँ अपरोक्षताका ज्ञानल०	४२३	१४५	वृत्तिके प्रयोजनका कथन ग्रंथके आरंभमें उक्ततीन प्रद्वन्द्वोंका और तिनमें कथनकिये दोनोंके उत्तरका अनुवाद. ४२९	
१३३	अपरोक्षज्ञानमें सर्वज्ञात्ममुनिके मतका अनुवाद. ४२४		१४६	वृत्तिके प्रयोजनसंबंधी तृतीयप्रद्वन्द्वके उत्तरका आरंभ. ४३०	
१३४	नेडेही दूषितविषयगत अपरोक्षताके आधीन ज्ञानगत अपरोक्षता है या मतका अनुवाद "	"	१४७	वृत्तिप्रयोजनके कथनावसरमें जाग्रतका लक्षण. "	
१३५	अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ विषयगत और ज्ञानगत अपरोक्षत्वका प्रकारांतरसँ कथन और दूषित उक्त मतमें दूषणान्तरका कथन. "	"	१४८	कोईप्रथकारकी रीतिसँ आवरणका अभिभववृत्तिका प्रयोजन. "	
१३६	अपरोक्षके उक्तलक्षणके असम्भवका अनुवाद ४२५		१४९	समष्टि अज्ञानकें जीवकी उपाधिकताके पक्षमें ब्रह्म वा ईश्वर वा जीवचेतनके संबंधसँ आवरणके अभिभवका असंभव. ४३१	
१३७	उक्तदोषसँ रहित अपरोक्षता ल० "	"	१५०	यापक्षमें अपरोक्षवृत्तिसँ वा अपरोक्ष वृत्तिविशिष्टचेतनसँ आवरणके अभिभवका संभव. "	
१३८	वृत्तिरूपप्रत्यक्षज्ञानमें उक्त अपरोक्षके लक्षणकी अव्याप्ति	४२६	१५१	उक्तपक्षकी रीतिसँ आवरण नाशरूपवृत्तिके प्रयोजनका कथन. ४३२	
१३९	उक्त अव्याप्तिका अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ उद्धार ४२७		१५२	द्वितीयपक्षकी रीतिसँ जीवचेतनसँ विषयके संबंधरूपवृत्तिके प्रयोजनका कथन. "	
१४०	उक्तपक्षमें शंका "	"	१५३	अंतःकरणविशिष्टचेतनजीवके यापक्षमें विषयसंबंधार्थ वृत्तिकी अवस्था. ४३३	
१४१	उक्तशंकाका समाधान "	"			
१४२	उक्तपक्षमें अन्यशंका ४२८				

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
१९४	उक्त दोनू पक्षनकी विलक्षणता	४३३	१९५	न्यायमकरंदकारकी रीतिसं कल्पितनिवृत्तिके स्वरूपनिर्णयवास्ते अनैकविकल्पनका लेख.	४३९
१९५	मतभेदसे संबन्धमें विलक्षणताके कथनकी असंगतता. "	"	१९६	न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ उक्त च्यारिप्रकारसे विलक्षण औ ब्रह्मसँ भिन्नपंचमप्रकाररूपकल्पितकी निवृत्तिका स्वरूप	४४०
१९६	च्यारिचेतनके कथनपूर्वकउक्त अर्थकी सिद्धि.	४३४	१९७	न्यायमकरंदकारके मतकी असमोचीनता.	४४१
१९७	जाप्रतमें होनेवाली वृत्तिके अनुवाद पूर्वक स्वप्नावस्थाका लक्षण	४३५	१९८	न्यायमकरंदकारके ज्ञात अधिष्ठानरूपकल्पितकी निवृत्तिरूपमें दोषका उद्धार औ प्रसंगमें सिरोपगडवाधि और उपलक्षणका लक्षण.	४४२
१९८	सुवृत्ति स्वस्थाका लक्षण. "	"	१९९	अधिष्ठानरूपनिवृत्तिके पक्षमें पंचमप्रकारवादीकी दृष्टि.	४४४
१९९	सुवृत्तिमेंबन्धी अर्थका कथन	४३६	१७०	उक्तसंगत मनागन.	"
१९०	उक्त अवस्थाभेदके वृत्तिकी लघीनता.	"	१७१	न्यायमकरंदके अन्वयनिर्म अधिष्ठानमें भिन्न कल्पितकी निवृत्तिवा स्वरूप	"
१९१	वृत्तिके प्रयोजनका कथन. "	"	१७२	उक्तमतमें पुस्तकमें का स्वरूप (दुःखनाश क वेदउ मुत्र)	४४५
१९२	कल्पितकी निवृत्तिविषे विचार कल्पितकी निवृत्तिपूर्व अधिष्ठानरूपतापूर्वकमोक्षमें द्वैतापत्तिदोषके कथनकी अनुत्पत्ता.	"			
१९३	न्यायमकरंदकारके अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्तिपक्षमें दूयग.	४३७			
१९४	न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ अधिष्ठानसे भिन्नकल्पितकी निवृत्तिका निरूपण.	४३८			

इति वृत्तिप्रभाकरविषयानुक्रमणिका समाप्ता ॥

श्रीगणेशाय नमः

अथ

वृत्तिप्रभाकरप्रारम्भः ।

दोहा ॥

अस्ति भाति प्रिय सिंधुमें, नाम रूप जंजाल ॥

लखितिहिं आत्मस्वरूप निज, है तत्काल निहाल ॥ १ ॥

वृत्तिके सामान्य लक्षण और भेद ॥ १ ॥

अहं ब्रह्मास्मि या वृत्तिसं कार्यसहित अज्ञानकी निवृत्ति और पर-
मानन्दकी प्राप्ति होंवेंहै, । यह वेदांतका सिद्धांत है । तहां यह जिज्ञासा
होवैहै वृत्ति किसकूं कहेंहैं और वृत्तिका कारण कौनहै और वृत्ति-
का प्रयोजन कौनहै, यातें वृत्तिप्रभाकर नाम ग्रंथ लिखेंहैं । अंतःकरणका
और अज्ञानका जो परिणाम सो वृत्ति कहियेहै ॥ यद्यपि क्रोधसुखादिक-
भी अंतःकरणके परिणामहैं ॥ और आकाशादिक अज्ञानके परिणाम
हैं तिनकूं वृत्ति नहीं कहेंहैं । तथापि विषयका प्रकाशक जो अंतःकर-
णका और अज्ञानका परिणाम सो वृत्ति कहियेहै । क्रोध सुखादिरूप
जो अंतःकरणके परिणाम तिनतें किसी पदार्थका प्रकाश होवै नहीं
तैसैंही आकाशादिकाभी नहीं प्रकाश होवै ॥ यातें वृत्ति नहीं किंतु ज्ञान-
रूप परिणामतें प्रकाश होवैहै ताहीको वृत्ति कहेंहैं । यद्यपि सुख, दुःख
काम, वृत्ति, क्रोध, क्षमा, धृति, अधृति लज्जा और भयादिक जितने अंतः-
करणके परिणामहैं तिन सर्वकूं अनेकस्थानोंमें वृत्तिशब्दसे व्यवहार
लिखा है । तथापि तत्त्वानुसंधान अद्वैत कौस्तुभादिक ग्रंथनमें प्रकाशक
परिणामही वृत्ति कहाहै । यातें माया और अंतःकरणका ज्ञानरूप
परिणामही वृत्ति शब्दका अद्वैतमतमें पारिभाषिक अर्थहै । सो
वृत्तिज्ञान दो प्रकारका है एक प्रमारूप और दूसरा अपमारूप है

प्रमाणजन्य ज्ञानको प्रमा कहेंहैं तासैं भिन्नको अप्रमा कहेंहैं ॥ प्रमाज्ञान यथार्थही होवैहै ॥ औ अप्रमा ज्ञान दो प्रकारकाहै ॥ एक यथार्थहै ॥ और दूसरा भ्रमहै ॥ दोषजन्यको भ्रम कहेंहैं ॥ और दोषजन्य न होवै किंतु इंद्रिय अनुमानादि प्रमाणतैं अथवा और किसी कारणतैं होवै सो यथार्थ कहियेहै ॥ जैसे शुक्तिमें रजतका ज्ञान सादृश्य दोषजन्य है यातैं भ्रम है । भित्रीमें कटुताका ज्ञान पित्तदोषजन्यहै ॥ चंद्रमें लघुताका ज्ञान और अनेक वृक्षोंमें एकताका ज्ञान दूरतारूप दोषजन्य है यातैं भ्रम है । औ विचारसागरमें दोषको अध्यासकी हेतुता खंडन करीहै ॥ ताका यह अभिप्रायहै ॥ प्रमाता प्रमाण प्रमेयके तीनि दोष अध्यासके हेतु नहीं कोई दोष होवै तो अध्यास होवैहै ॥ और सर्व दोषके अभावतैं जो अध्यास कहाहै सो प्रौढिवादसे कहाहै । जहां और कोई दोष न होवै तो अविद्याही दोषहै यातैं दोषजन्यको भ्रम कहेंहैं ॥

और स्मृति ज्ञान, सुख दुःखका प्रत्यक्ष ज्ञान, ईश्वरवृत्ति ज्ञान दोषजन्य नहीं यातैं भ्रम नहीं और प्रमाणजन्य नहीं यातैं प्रमा नहीं किंतु भ्रम प्रमासैं विलक्षणहै परंतु यथार्थहै काहेतैं जा ज्ञानके विषयका संसारदशा में बाध न होवै सो यथार्थ कहियेहै ॥

स्मृतिज्ञानका हेतु संस्कारद्वारा पूर्व अनुभव है ॥ जहां यथार्थ अनुभवसैं स्मृति होवै तहां स्मृति यथार्थ ॥ औ भ्रमरूप अनुभवके संस्कारतैं स्मृति होवे सो अयथार्थ है ॥

धर्मादिक निमित्तसे अनुकूल प्रतिकूल पदार्थके संबंध होनेतैं अंतःकरणके सत्वगुणका औ रजोगुणका परिणामरूप सुख दुःख होवेंहैं ॥ जो सुख दुःखका निमित्तहै ॥ ताही निमित्तसे सुख दुःखको विषय करनेवाली अंतःकरणकी वृत्ति होवैहै ॥ ता वृत्तिमें आरूढ साक्षी सुख दुःखकूं प्रकाशैहै ॥ सुखाकार दुःखाकार अंतःकरणकी वृत्ति प्रमाणजन्य नहीं ॥ यातैं प्रमा नहीं ॥

और ईश्वरका ज्ञान, इच्छाप्रपत्न न्यायमतमें तो निःस्पृह है परंतु

श्रुतिमें ईश्वरके ज्ञानादिक्रमकी उत्पत्ति कहीहै ॥ यातें नित्य नहीं किंतु प्राणियोंके कर्मनके अनुसार सृष्टिके आदिकालमें सर्व पदार्थको विषय करनेवाला ईश्वरका ज्ञान उपजैहै ॥ सो ज्ञान भूत भविष्यत् वर्तमान मकल पदार्थनके नामान्य विगेष भावको विषय करेहै ॥ और प्रलयपर्यंत न्यायीहै ॥ यातें एक ओं नित्य कहेंहैं ॥ तैमें इच्छा औ प्रयत्नभी उत्पत्तिवालेहैं औ स्थायीहैं ॥ याते प्रलयपर्यंत एक एक व्यक्तिहैं ॥ याके विषय ऐसी शंका करेहैं ॥ ईश्वरकी इच्छा प्रलयपर्यंत स्थायी होवे तौ सर्वा आतप शीत ईश्वरकी इच्छातें होवेहैं ॥ यातें प्रलयपर्यंत सर्वा तथा आतप वा शीत हुवा चाहिये सो शंका बने नहीं ॥ काहेतें ॥ ईश्वरकी इच्छा व्यक्ति नाना होवे औ नित्यहोवे नच यह दोष होवे सो ईश्वरकी प्रलयपर्यंत स्थायी इच्छाव्यक्ति नाना नहीं किंतु एक है ता एक इच्छातें सारे पदार्थ जिस गतिमें विषय करेहैं उस रीतिसे होवेहैं ॥ इतने काल सर्वा होवे इतने काल शीत होवे इतने काल आतप होवे इस गतिमें ईश्वरकी इच्छा पदार्थनके विषय करेहै ॥ यातें सारे पदार्थ किनी कालमें होवेहैं ॥ प्रलयपर्यंत स्थायी इच्छा एक है ॥ या पक्षमें दोष नहीं ॥ श्रुतिमें ज्ञान इच्छाकृतिकी उत्पत्ति कहीहै ॥ यातें ज्ञानादिक उत्पत्तिवालेहैं ॥ ओं आकाशकी नाई महाप्रलयपर्यंत स्थायीहैं औ ईश्वरके ज्ञानके प्रपंच स्थितिकालमें अनंतवार उत्पत्ति नाश माने ताको यह पूछें हैं ईश्वरमें कोई एक ज्ञानव्यक्ति प्रपंचकी स्थितिकालमें सदा बनी रहेहै ॥ अथवा प्रपंच होतें किसी कालमें ज्ञानहीन ईश्वर रहेहै ॥ जो ऐसे कहे ज्ञानहीन ईश्वर किसी कालमें रहेहै ॥ तौ उस कालमें ईश्वर अज्ञ होवेगा ॥ और जो ऐसे कहे कोई ज्ञानव्यक्ति ईश्वरमें सदा रहेहै ॥ तौ अनंत ज्ञानकी अनंत उत्पत्ति अनंत नाश मानने निष्फल है ॥ एकही ज्ञान सृष्टिके आदिकालमें उत्पन्न हुवा महाप्रलयपर्यंत स्थायी है ॥ सो ईश्वरके ज्ञान इच्छाकृति विसंवादी नहीं किन्तु संवादी हैं

निष्फलप्रवृत्तिके जनक ज्ञानादिक विसंवादि कहियेहैं ॥ तासैं भिन्न संवादी कहियेहैं ॥ जीवके ज्ञान इच्छाकृति संवादि औ विसंवादि भेदसे दो प्रकारकेहैं ॥ ईश्वरके ज्ञान इच्छाकृति निष्फल प्रवृत्तिके जनक नहीं ॥ यातैं विसंवादी नहीं किंतु संवादीहैं । विसंवादी ज्ञानको भ्रम कहेंहैं ॥ संवादीको यथार्थ कहेंहैं ॥ प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञानको प्रमा कहेंहैं ॥ जैसे जीवका ज्ञान अंतःकरणकी वृत्तिरूपहै ॥ तैसेही ईश्वरका ज्ञान मायाकी वृत्तिरूपहै ॥ जीवनके अदृष्टजन्यहै प्रमाणजन्य नहीं ॥ यातैं प्रमा नहीं ॥ दोषजन्य नहीं ॥ औ निष्फलप्रवृत्तिका जनक नहीं ॥ यातैं भ्रमभी नहीं ॥ किंतु यथार्थ हैं ॥ प्रमाणजन्य ज्ञानके प्रमा कहेंहैं ॥

प्रमाणके भेदका कथन ॥ २ ॥

प्रमाणके पट् भेदहैं प्रत्यक्ष १ अनुमान २ शब्द ३ उपमान ४ अर्थापत्ति ५ अनुपलब्धि ६ ॥ प्रत्यक्षप्रमाका जो करण सो प्रत्यक्षप्रमाण कहियेहैं ॥ अनुमितिप्रमाके करणको अनुमानप्रमाण कहेंहैं ॥ शाब्दी प्रमाके करणको शब्दप्रमाण कहेंहैं ॥ उपमितिप्रमाके करणको उपमानप्रमाण कहेंहैं ॥ अर्थापत्तिप्रमाके करणको अर्थापत्तिप्रमाण कहेंहैं ॥ अभावप्रमाके करणको अनुपलब्धिप्रमाण कहेंहैं ॥ प्रत्यक्ष औ अर्थापत्तिप्रमाणके औ प्रमाके एकही नामहैं । भट्टके मतमें पट् प्रमाण मानेहैं ॥ औ वेदांतग्रंथनमेंभी पट्प्रमाणही लिखेहैं । यद्यपि सूत्रकार भाष्यकारने प्रमाणसंख्या नहीं लिखी तथापि सिद्धांतका अविरोधी जो भट्टका मतहै ताको अद्वैतवादमें मानेंहैं ॥ यातैं वेदांतपारिभाषादिक ग्रंथनमें पट् प्रमाणही लिखेहैं ॥

करणका लक्षण ॥ ३ ॥

औ न्यायशास्त्रमें चारि प्रमाण मानेंहैं अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिको मानेंहैं । तहां यह न्यायशास्त्रका मत है ॥ जो प्रमाका करण होव सो कहियेहै । प्रत्यक्ष प्रमाके करण नेत्रादिक इंद्रियहैं ॥ यातैं नेत्रादिक

इन्द्रियनको प्रत्यक्षप्रमाण कहेंहैं । व्यापारवाला जो असाधारण कारण होवे
 नो करण कहियेहैं । ईश्वर औ ताके ज्ञान इच्छा कृति दिशा काल अदृष्ट प्रा-
 गभाव प्रतिबंधकाभाव ये नत्र साधारण कारणहैं ॥ इनमें भिन्न जो कारण
 नो असाधारण कारण कहियेहैं ॥ असाधारण कारणभी दो प्रकारका
 होवेंहैं ॥ एकतो व्यापारवाला होवेंहैं दूसरा व्यापाररहित होवेंहैं ॥ कारणनैं
 उपजिके कार्यको उपजावें सो व्यापार कहियेहैं ॥ जैसे कपाल घटका कारण
 है औ दोकपालोंका संयोगभी घटका कारणहैं ॥ तहां कपालकी कारणतामें
 संयोग व्यापारहैं ॥ काहेतें कपालसंयोग कपालनैं उपजैहै औ कपालके
 कार्य घटको उपजावेंहैं ॥ यातें संयोगरूप व्यापारवाला कारण कपालहै ॥
 औ जो कार्यको किमी द्वारा उपजावें नहीं किंतु आपही उपजावें सो
 व्यापारहीन कारण कहियेहैं । ईश्वर आदि जो नत्र साधारण कारण तिनसैं
 भिन्न व्यापारवाला कारण करण कहियेहैं ऐसा कपालहैं ॥ यातें घटका
 कपाल करण कहियेहैं ॥ औ कपालका संयोग असाधारण तो
 है व्यापारवाला नहीं ॥ यातें करण नहीं कहियेहैं ॥ केवल घटका
 कारणही कहियेहैं ॥

प्रत्यक्षप्रमाणके भेदको कथन ॥ ४ ॥

तमें प्रत्यक्षप्रमाणके नेत्रादिक इंद्रिय करणहैं ॥ काहेतें नेत्रादिक इंद्रि-
 यनका अपने अपने विषयतें संबंध नहीं होवे तो प्रत्यक्ष प्रमा
 होवें नहीं, इंद्रिय विषयका संबंध होवे तब होवेंहैं ॥ यातें इंद्रिय
 विषयका संबंध इंद्रियते उपजिके प्रत्यक्षप्रमाणको उपजावेंहैं ॥ सो
 व्यापारहैं । संबंधरूप व्यापारवाले प्रत्यक्षप्रमाणके असाधारण कारण
 इंद्रियहैं यातें इंद्रियनको प्रत्यक्षप्रमाण कहेंहैं ॥ इंद्रियजन्य यथार्थ
 ज्ञानको न्यायप्रमाण प्रत्यक्षप्रमाण कहेंहैं ॥ प्रत्यक्षप्रमाणके करण इंद्रिय
 पद हैं यातें प्रत्यक्षप्रमाणके पद भेद हैं ॥ श्रोत्र १ त्वक् २ नेत्र ३ रसन
 ४ घ्राण ५ मन द्ये पद इंद्रियहैं ॥ श्रोत्रजन्य यथार्थ ज्ञान श्रोत्रप्रमा

कहियेहै ॥ १ ॥ त्वक्इंद्रियजन्य यथार्थज्ञान त्वाचप्रमा कहियेहै ॥ २ ॥
 नेत्रइंद्रियजन्य यथार्थज्ञान चाक्षुपप्रमा कहियेहै ॥ ३ ॥ रसनइंद्रिय-
 जन्य यथार्थज्ञान रासनप्रमा कहियेहै ॥ ४ ॥ घ्राणइंद्रियजन्य यथार्थ-
 ज्ञान घ्राणजप्रमा कहियेहै ॥ ५ ॥ मनइंद्रियजन्य यथार्थज्ञान मानस-
 प्रमा कहियेहै ॥ ६ ॥ न्यायमतमें शुक्तिरजतादिक भ्रमभी इंद्रियज-
 न्यहै ॥ परंतु केवल इंद्रियजन्य नहीं; किंतु दोषसहित इंद्रियजन्यहै ।
 विसंवादीहै यथार्थ नहीं यातैं शुक्तिमें रजतका ज्ञान चाक्षुप ज्ञान तो है;
 चाक्षुपप्रमा नहीं ॥ ऐसेही अन्य इंद्रियतैंभी जो भ्रम होवै सो प्रमा नहीं ॥

प्रत्यक्षप्रमाके श्रोत्रजप्रमाका निरूपण ॥ ५ ॥

श्रोत्रइंद्रियतैं शब्दका ज्ञान होवैहै ॥ और शब्दमें जो शब्दत्व जाति
 ताका भी ज्ञान होवैहै ॥ तैसैं शब्दत्वके व्यापकत्वादिकनका औ
 तारत्वादिकनका ज्ञान होवैहै ॥ तैसैं शब्दाभाव औ शब्दमें
 तारत्वादिकनके अभावका ज्ञान होवैहै ॥ जाका श्रोत्रइंद्रियसैं
 ज्ञान होवै ताविषयसैं श्रोत्रइंद्रियका संबंध कहा चाहिये ॥ यातैं
 संबंध कहियेहै ॥ न्यायमतमें चार इंद्रिय तो वायु अग्नि जल पृथिवीतैं
 क्रमसे उपजैहैं ॥ औ श्रोत्र मन नित्यहैं ॥ कर्णगोलकमें स्थित आकाश-
 को श्रोत्र कहैहैं ॥ जैसे वायु आदिकनतैं त्वक् आदिक इंद्रिय उपजैहैं;
 तैसैं आकाशतैं श्रोत्र उपजैहै । यह नैयायिक नहीं मानैहैं ॥ किंतु कर्णमें
 जो आकाश ताहीको श्रोत्र कहैहैं ॥ औ गुणका गुणीसे समवायसंबंध
 कहैहैं ॥ शब्द आकाशका गुणहै ॥ यातैं आकाशरूप श्रोत्रसे शब्दका
 समवायसंबंधहै ॥ यद्यपि भेरीआदिक देशमें जो आकाश तामें शब्द
 उपजैहै औ कर्णउपहित आकाशको श्रोत्र कहैहैं ॥ यातैं भेरी आदिक
 उपहित आकाशमें शब्दका संबंधहै; कर्णउपहित आकाशमें नहीं ॥
 यातैं भेरी दंडके संयोगतैं भेरीउपहित आकाशमें शब्द उपजैहैं ॥
 कर्णउपहित आकाशतैं संबंध नहीं ॥ यातैं प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥

परंतु ता शब्दसे और शब्द दश दिशा उपहित आकाशमें उपजैहैं तिनतें और उपजैहैं ॥ कर्णउपहित आकाशमें जो शब्द उपजैहै ॥ ताका प्रत्यक्ष ज्ञान होवैहै औरका नहीं ॥ शब्दकी प्रत्यक्षप्रमा फलहै ॥ श्रोत्रइंद्रिय करणहै ॥ औ त्वाच आदिक प्रत्यक्षज्ञानमें तो सारे विषयनका इंद्रियनसैं संबंधही व्यापार है औ श्रोत्रप्रमामें विषयसे इंद्रियका व्यापार संबंध बनै नहीं ॥ काहेतें और स्थानोंमें विषयनका इंद्रियनतें संयोग संबंध है ॥ औ शब्दका श्रोत्रसे समवायसंबंध है ॥ न्यायमतमें संयोग जन्य है समवाय नित्यहै ॥ त्वक्आदिक इंद्रियनका घटादिकनतें संयोग संबंध त्वक्आदिक इंद्रियनतें उपजैहै ॥ औ प्रमाको उपजावैहै ॥ यातें व्यापारहै तैसे शब्दका श्रोत्रसे समवायसंबंध श्रोत्रजन्य नहीं ॥ यातें व्यापार बनै नहीं ॥ किंतु श्रोत्रमनका संयोग व्यापार है । संयोग दोके आश्रित होवैहै ॥ जिनके आश्रित संयोग होवैहै सो दोनों संयोगके उपादान कारण होवैहैं ॥ श्रोत्रमनके संयोगके उपादान कारण श्रोत्र मन दोनोंहैं ॥ यातें श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रजन्यहै, औ श्रोत्रजन्य ज्ञानका जनकहै ॥ यातें व्यापारहै ॥

याके विषे ऐसी शंका होवैहै ॥ श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रजन्य तो है ॥ परंतु श्रोत्रजन्यप्रमाका जनक किस रीतिसेहै ॥

ताका यह समाधानहै:—आत्ममनका संयोग तो सर्वज्ञानका साधारण कारणहै ॥ यातें ज्ञानकी सामान्य सामग्री आत्ममनका संयोगहै ॥ औ प्रत्यक्षआदिक ज्ञानकी विशेष सामग्री इंद्रियादिकहैं ॥ यातें श्रोत्रजन्य प्रत्यक्ष ज्ञानके पूर्वभी आत्ममनका संयोग होवैहै तैसे मनका औ श्रोत्रका संयोग होवैहै ॥ मनका औ श्रोत्रका संयोग हुये विना श्रोत्रजन्य ज्ञान होवै नहीं काहेतें अनेक इंद्रियनका अपने अपने विषयनतें एक कालमें संबंध हुये भी एककालमें तिन सर्व विषयनके इंद्रियनतें ज्ञान होते नहीं ॥ ताके विषे यह हेतुहै ॥ मनके संयोगवाले इंद्रियका विषयतें संबंध

होवै तब ज्ञान होवैहै ॥ मनसे असंयुक्त इंद्रियका अपने विषयके साथ संबंध हुयेभी ज्ञान होवै नहीं ॥ न्यायमतमें परम अणु मन है ॥ यातें एक कालमें अनेक इंद्रियनतें मनका संयोग संभवै नहीं ॥ इस हेतुतें अनेक विषयनका अनेक इंद्रियनतें एक कालमें ज्ञान होवै नहीं ॥ जो ज्ञानका हेतु इंद्रियमनका संयोग नहीं होवै तौ एककालमें अनेक इंद्रियनका विषयनतें संबंध हुये एककालमें अनेक ज्ञान हुये चाहिये ॥ इस रीतिसे चक्षुरादि इंद्रियनका मनसे संयोग चाक्षुषादि ज्ञानका असाधारण कारणहै ॥ त्वाचज्ञानमें त्वक्मनका संयोग कारण है ॥ औ रासनज्ञानमें रसनामनका संयोग कारणहै तैसे चाक्षुष ज्ञानमें नेत्रमनका संयोग कारणहै ॥ औ घ्राणजज्ञानविषै घ्राणमनका संयोग कारणहै श्रोत्रज ज्ञानमें श्रोत्रमनका संयोग कारणहै ॥ इस रीतिसे श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रसे उपजिकै श्रोत्रज ज्ञानका जनकहै ॥ यातें व्यापार है ॥ आत्ममनका संयोग सर्वज्ञानमें हेतुहै ॥ यातें पहले आत्ममनका संयोग होवै तिसते अनंतर जो इंद्रियजन्य ज्ञान उपजैगा ता इंद्रियसे आत्मसंयुक्त मनका संयोग होवैहै ॥ फेरि मनसंयुक्त इंद्रियका विषयतें संबंध होवै तब बाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान होवैहै ॥ इंद्रिय विषयके संबंध बिना बाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान होवै नहीं ॥

विषयका इंद्रियसे संबंध अनेक प्रकारकाहै ॥ जहांशब्दका श्रोत्रसे प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तहां केवल शब्दही श्रोत्रजन्य ज्ञानका विषय नहींहै ॥ किंतु शब्दके धर्म शब्दत्वादिकभी ता ज्ञानके विषयहैं ॥ शब्दका तो श्रोत्रसं समवायसंबंध है ॥ औ शब्दके धर्म जो शब्दत्वादिक तिनसं श्रोत्रका समवेत समवायसंबंध है ॥ काहेतें गुणगुणीकी नाई जातिका अपने आश्रयमें समवाय संबंध होवैहै ॥ यातें शब्दत्व जातिका शब्दमें समवाय संबंधहै ॥ समवाय-संबंधसे जो रहै ताको समवेत कहेहैं ॥ श्रोत्रमें समवाय संबंधसे रहै जो शब्द सो श्रोत्रसमवेतहै ॥ ता श्रोत्रसमवेत शब्दमें शब्दत्वका समवाय

होवैहै ॥ श्रोत्रइंद्रियतें दोनों प्रकारके शब्दका प्रत्यक्ष होवैहै । औ वर्णरूप शब्दमें जो कत्वादिक जातिहैं तिन्हका जैसे समवेत समवाय संबंधसे प्रत्यक्ष होवैहै । तैसें ध्वनिरूप शब्दमें जो तारत्वमंदत्वादिक धर्महैं ॥ तिन्हकाभी श्रोत्रसे प्रत्यक्ष होवैहै । परंतु कत्वादिक तो वर्णनके धर्म जातिरूप हैं ॥ यातें कत्वादिकनका ककारादिरूप शब्दसैं समवाय संबंधहै ॥ औ ध्वनि शब्दके तारत्वादिक धर्म जातिरूप नहीं न्यायमतमें उपाधिरूप हैं ॥ याते तारत्वादिकनका ध्वनिरूप शब्दमें समवाय संबंध नहीं स्वरूपसंबंध है ॥ काहेतें न्यायमतमें जातिरूपधर्मका गुणका क्रियाका अपनैं आश्रयमें समवायसंबंध कहैहैं ॥ जातिगुणक्रियासैं भिन्न धर्मकूं उपाधि कहैहैं ॥ उपाधिका औ अभावका जो अपनैं आश्रयतें संबंध ताकूं स्वरूपसंबंध कहैहैं ॥ स्वरूपकूंही विशेषणता कहैहैं ॥ यातें जातिसैं भिन्न जो तारत्वादिक धर्म तिन्हका ध्वनिरूप शब्दसैं स्वरूपसंबंधहै ॥ ताहीकूं विशेषणता कहैहैं ॥ यातें श्रोत्रमें समवेत जो ध्वनि तामें तारत्व मंदत्वका विशेषणता संबंध होनेतें श्रोत्रका औ तारत्व मंदत्वका श्रोत्रसमवेतविशेषणता संबंध है इस रीतिसैं श्रोत्रइंद्रिय श्रोत्रप्रत्यक्षप्रमाका करणहै ॥ श्रोत्रमनका संयोग व्यापारहै शब्दादिकनका प्रत्यक्षप्रमारूप ज्ञान फलहै ॥

प्रत्यक्षप्रमाके भेद त्वाचप्रमाका निरूपण ॥ ६ ॥

त्वक् इंद्रियतें स्पर्शका ज्ञान होवैहै तथा स्पर्शके आश्रयका ज्ञान होवैहै ॥ औ स्पर्शके आश्रित जो स्पर्शत्व जाति ताका औ स्पर्शाभावका वी त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्ष होवैहै ॥ काहेतें जा इंद्रियतें जित पदार्थका ज्ञान होवै ता पदार्थके अभावका औ ता पदार्थकी जातिका तिस इंद्रियतें ज्ञान होवैहै ॥ पृथिवी जल तेज इन तीन द्रव्यनका त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्षज्ञान होवैहै ॥ वायुका प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं ॥ काहेतें प्रत्यक्ष योग्यरूप औ प्रत्यक्षयोग्यस्पर्श जा द्रव्यमें दोनूं होवैं ता द्रव्यका त्वाचम-

त्वक्ष होवैहै ॥ वायुमें स्पर्श तो है रूप नहीं ॥ याँ वायुका त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ वायुके स्पर्शका त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्ष होवैहै ॥ स्पर्शके प्रत्यक्षतें वायुका अनुमितिज्ञान होवैहै ॥

मीमांसाके मतमें वायुका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ ताका यह अभिप्रायहै ॥ प्रत्यक्षयोग्य स्पर्श जा द्रव्यमें होवै ता द्रव्यका त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ त्वक् इंद्रियजन्य द्रव्यके प्रत्यक्षमें रूपकी अपेक्षा नहीं केवल स्पर्शकी अपेक्षा है ॥ जैसे द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें उद्भूतरूपकी अपेक्षा है स्पर्शकी नहीं ॥ काहेतें ॥ जो द्रव्यके चाक्षुष प्रत्यक्षमें उद्भूतस्पर्शकी अपेक्षा होवै तो दीपकी तथा चंद्रकी प्रभामें उद्भूत स्पर्शहै नहीं ताका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होवैगा ॥ और होवैहै ॥ और अणुकर्म स्पर्श तो है उद्भूतस्पर्श नहींहै ॥ याँ त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं केवल चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै ॥ याँ केवल उद्भूतरूपवाले द्रव्यका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै ॥ तसैं केवल उद्भूतस्पर्शवाले द्रव्यका त्वाच प्रत्यक्ष होवैहै ॥ वायुमें रूपतो नहींहै उद्भूतस्पर्शहै ॥ याँ चाक्षुषप्रत्यक्ष तो वायुका नहीं होवैहै ॥ त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ और सब लोकनकुं ऐसा अनुभव होवैहै ॥ वायुका मरेकुं त्वचायें प्रत्यक्ष होवैहै ॥ याँ वायुकावी त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्षहोवै है ॥ यह मीमांसाका मतहै ॥

परंतु ॥ न्यायसिद्धांतमें वायुप्रत्यक्ष नहीं ॥ पृथिवी जल तेजमेंभी जहां उद्भूतरूप औ उद्भूतस्पर्शहै ताका त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ औरका नहीं प्रत्यक्ष योग्य जो रूप औ स्पर्श सो उद्भूत कहियेहै ॥ जैसे घ्राण, रसन, नेत्रमें रूप औ स्पर्श दोनुहैं ॥ परंतु उद्भूत नहीं ॥ याँ पृथिवी जल तेजरूपकी तिन इंद्रियनका त्वाचप्रत्यक्ष औ चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ औ झरोखेमें जो परम सूक्ष्म रज प्रतीति होवै सो अणुरूप पृथिवीहै तामें उद्भूतरूपहै ॥ याँ अणुकका चाक्षुषप्रत्यक्ष तो होवैहै ॥ उद्भूत स्पर्शके अभावतें त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ अणुकर्म स्पर्शकी है ॥ परंतु सो स्पर्श उद्भूत नहीं ॥ वायुमें उद्भूतस्पर्श तो है रूप नहीं ॥ याँ

वायुका त्वाचप्रत्यक्ष तथा चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ यातें यह सिद्ध हुवा
द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें उद्भूतरूप हेतुहै ॥ औ द्रव्यके त्वाच प्रत्यक्षमें उ-
द्भूतरूप औ उद्भूतस्पर्श दोनू हेतुहैं ॥ जा द्रव्यमें उद्भूतरूप औ उद्भूत-
स्पर्श होवैं ताकाही त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ जा द्रव्यका त्वाचप्रत्यक्ष
होवै ता द्रव्यकी प्रत्यक्षयोग्य जातिका बी त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ जैसें
घटका त्वाचप्रत्यक्ष होवै तहां घटमें प्रत्यक्षयोग्य जाति घटत्वहै ताकाबी
त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ तैसें द्रव्य में जो स्पर्श संख्या परिमाण संयोग वि-
भागादिक योग्यगुण तिन्हका औ स्पर्शादिकनमें स्पर्शत्वादिक जाति
तिनकाबी त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ औ कोमल द्रव्यमें कठिन स्पर्शका अभावहै
शीतल जलमें उष्णस्पर्शका अभावहै ताकाबी त्वाचप्रत्यक्ष होवै है तहां घट
आदिक द्रव्यतें इंद्रियका संयोग संबन्धहै ॥ क्रियाजन्य संयोग होवैहै ॥ औ दो
द्रव्यका संयोग होवैहै ॥ त्वक्इंद्रिय वायुके परमाणुजन्यहै ॥ यातें वा-
युरूप द्रव्यहै घटबी पृथिवीरूप द्रव्यहै ॥ कहूँ तो त्वक् इंद्रियका गोलक
जो शरीर ताकी क्रियातें त्वक् घटका संयोग होवैहै ॥ औ कहूँ घटकी
क्रियातें त्वक्घटका संयोग होवैहै ॥ कहूँ दोनूमें क्रियातें संयोग होवैहै ॥
नेत्रमें तौ गोलकनैं छोडिकै केवल इंद्रियमें क्रिया होवैहै ॥ औ त्वक्इं-
द्रियमें गोलकनैं छोडिकै स्वतंत्रमें क्रिया कदेबी होवै नहीं ॥ यातें त्वक्-
इंद्रियका गोलक जो शरीर ताकी क्रियातें वा घटादिक विषयकी क्रियातें
वा दोनूकी क्रियातें त्वक्का घटादिक द्रव्यतें संयोग होवै तब त्वाचज्ञान
होवैहै ॥ तहां त्वाचप्रत्यक्ष प्रमा फलहै ॥ त्वक्इंद्रिय करणहै त्वक्इं-
द्रियका घटमें संयोग व्यापारहै ॥ काहेतें त्वक् औ घटके संयोगके उपा-
दानकारण घट त्वक् दोनूहैं ॥ यातें त्वक् इंद्रियजन्य वह संयोगहै ॥
औ त्वक्इंद्रियका कार्य जो त्वाच प्रमा ताका जनकहै इस कारणतें
त्वक्का घटमें संयोग व्यापारहै ॥ जहां त्वक्में घटकी घटत्व जातिका
औ स्पर्शादिक गुणनका त्वाचप्रत्यक्ष होवै तहां त्वक्इंद्रिय करणहै औ

प्रत्यक्षप्रमा फलहै ॥ औ संयुक्त समवायसंबंध व्यापारहै ॥ काहेतैं त्वक्-
 इंद्रियतैं संयुक्त कहिये संयोगवाला जो घट तामें घटत्व जातिका औ
 स्पर्शादिक गुणनका समवायहै ॥ तैमें घटादिकनके स्पर्शादिक गुण-
 नमें जो स्पर्शत्वादिक जाति तिनकी त्वाच प्रत्यक्ष प्रमा होवै तहां
 त्वक्इंद्रिये करणहै स्पर्शत्वादिकनकी प्रत्यक्षप्रमा फलहै ॥ संयुक्त समवेत
 समवाय संबंधहै सो व्यापारहै ॥ काहेतैं ॥ त्वक्इंद्रियतैं संयुक्त जो घट
 तामें समवेत कहिये समवाय संबंधतैं रहनवाले स्पर्शादिक तिनमें स्पर्शा-
 दिकजातिका समवायहै ॥ संयुक्तसमवाय औ संयुक्तसमवेतसमवाय
 इन दोनूं संबंधमें समवाय भाग तो यद्यपि नित्यहै इंद्रियजन्य नहीं ॥
 तथापि संयोगवालेकूं संयुक्तकहेहैं ॥ सो संयोगजन्यहै ॥ यातैं त्वक् इंद्रि-
 यका संयोग त्वक्जन्य होनतैं, त्वक्संयुक्त समवाय औ त्वक्संयुक्त सम-
 वेतसमवाय त्वक्इंद्रियजन्यहै ॥ औ त्वक् इंद्रियजन्य जो त्वाचप्रमा
 ताके जनकहै ॥ यातैं व्यापारहै ॥ जहां पुष्पादिक कोमल द्रव्यमें कठिन
 स्पर्शकें अभावका औ शीतल जलमें उष्णस्पर्शकें अभावका त्वाच प्र-
 त्यक्ष होवै तहां त्वक् इंद्रिय करणहै ॥ अभावकी त्वाचप्रमा फलहै औ
 इंद्रियसैं अभावका त्वक्संयुक्त विशेषणता संबंधहै सो व्यापारहै ॥ का-
 हेतैं ॥ त्वक्इंद्रियका घटादिक द्रव्यतैं संयोगहै यातैं त्वक्संयुक्त
 कोमल द्रव्यमें कठिन स्पर्शाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ तैमें
 त्वक्संयुक्त शीतल जलमें उष्णस्पर्शाभावका विशेषणता संबंधहै ॥
 जहां घटस्पर्शमें रूपत्वकें अभावका त्वाचप्रत्यक्ष होवै ॥ तहां
 त्वक्संयुक्त घटमें समवेत जो स्पर्श ताके विषै रूपत्वाभावका
 विशेषणतासंबंध होनतैं त्वक्संयुक्त समवेत विशेषणता संबंधहै ॥
 इस रीतिमें ॥ त्वाचप्रत्यक्षमें चारि संबंधहेतुहैं ॥ त्वक्संयोग १ ॥
 त्वक्संयुक्तसमवाय ॥ २ ॥ त्वक्संयुक्तसमवेतसमवाय ॥ ३ ॥ त्वक्सं-
 वंधविशेषणता ॥ ४ ॥ त्वक्मे संबंधवालेकूं त्वक्संबंध कहैहैं ॥

क्रमेण पृथिवी जल तेजरूप है ॥ औ तीनुमें रूप है ॥ परंतु इनका रूप अनुद्धत है उद्धृत नहीं ॥ यातें इनका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवें नहीं ॥ यातें यह सिद्ध हुआ ॥ उद्धृत रूपवाले पृथिवी जल तेजही चाक्षुषप्रत्यक्षके विषय हैं ॥ तिनमें कोई गुण चाक्षुषप्रत्यक्ष योग्य है ॥ कोई चाक्षुषप्रत्यक्ष योग्य नहीं ॥ जैसे पृथिवीमें रूप १ ॥ रस २ ॥ गंध ३ ॥ स्पर्श ४ ॥ संख्या ५ ॥ परिमाण ६ ॥ पृथक्त्व ७ ॥ संयोग ८ ॥ विभाग ९ ॥ परत्व १० ॥ अपरत्व ११ ॥ गुरुत्व १२ ॥ द्रवत्व १३ ॥ संस्कार १४ ॥ ये चतुर्दश गुण हैं ॥ इनमें गंधकूं छोटिके स्नेहकूं मिलावै तो चतुर्दश जलके हैं ॥ इनमें रसगंधगुरुत्व स्नेहकूं छोटिके एकादश तेजके हैं ॥ इनमें रूप संख्या परिमाण पृथक्त्व संयोगविभाग परत्व अपरत्व द्रवत्व इतने गुण चाक्षुषप्रत्यक्ष योग्य हैं ॥ और नहीं ॥ यातें नेत्रसंयुक्त समवायरूप संबंध तो सर्वगुणांते है ॥ नेत्रके योग्य सारे नहीं जितने नेत्रके योग्य हैं उतने गणनरुही नेत्रसंयुक्त समवाय संबंधमें प्रत्यक्ष होवें हैं ॥ स्पर्शमें त्वक् इंद्रियकी योग्यता है नेत्रकी नहीं ॥ रूपमें नेत्रकी योग्यता है त्वक्की योग्यता नहीं ॥ संख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग परत्व अपरत्व द्रवत्वमें त्वक् औ नेत्र दोनुकी योग्यता है यातें त्वक्संयुक्तसमवाय औ नेत्रसंयुक्तसमवाय दोनु संबंध संख्यादिकनके त्वाचप्रत्यक्ष औ चाक्षुषप्रत्यक्षके हेतु हैं ॥ रसमें केवल रसनकी योग्यता है ॥ अन्य इंद्रियकी नहीं गंधमें घ्राणकी योग्यता है ॥ अन्यकी नहीं ॥ जिस इंद्रियकी योग्यता जिसगुणमें है तिस इंद्रियतें ता गुणका प्रत्यक्ष होवै है ॥ अन्यके साथि इंद्रियके संबंध हुयेवी प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ तैसैं घटादिकनमें जो रूपादिक चाक्षुषज्ञानके विषय हैं ॥ तिनकी रूपत्वादिक जातिका नेत्रसंयुक्तसमवेतसमवायतें चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै हैं ॥ और जो रसादिक चाक्षुषज्ञानके विषय नहीं तिनमें रसत्वादिक जातिसैं नेत्रका संयुक्तसमवेतसमवाय संबंध है, तौ वी चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै

प्रत्यक्षप्रभाके भेद रासनप्रभाका निरूपण ॥ ८ ॥

तैसँ रसनइंद्रियतँ द्रव्यका तो प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ किंतु रसका, औ
 रसत्व मधुरत्वादिक रसकी जाविका तथा रसाभावका, मधुरादि रसमें
 अम्लत्वादिक जातिकै अभावका रासन प्रत्यक्ष होवैहै ॥ यातँ रासन
 प्रत्यक्षके हेतु रसनइंद्रियतँ विषयनके तीनि संबंध हैं ॥ रसनसंयुक्त
 समवाय १ ॥ रसनसंयुक्तसमवेतसमवाय २ ॥ रसनसंबंधविशेषणता ॥
 ३ ॥ जहां फलकै मधुर रसका, रसन इंद्रियतँ रासन प्रत्यक्ष होवै ॥
 तहां फल औ रसनका संयोगतंबंधहै ॥ यातँ रसनसंयुक्त फलहै तामँ रस
 १५ होनेतँ रसकै रासनप्रत्यक्षमें संयुक्तसमवायसंबंधहै सो
 संयुक्तसमवायसंबंधमें जो समवाय अंशहै सो तो

नित्यहै रसनजन्य नहीं ॥-परंतु संयोगअंश रसनजन्यहै ॥ औ रसनइंद्रियजन्य जो रसका रासन साक्षात्कार ताका जनक है यातें व्यापारहै ॥ तिस व्यापारबाला. रासनप्रत्यक्षका असाधारण कारण रसनइंद्रियहै ॥ यातें करण होनेतें प्रमाणहै ॥ औ रासनप्रमा फलहै ॥ तैसैं रसमें रसत्व जातिका औ मधुरत्व अम्लत्व लवणत्व कटुत्व कषायत्व तिक्तत्व रूप पट्ट धर्मनका रसनइंद्रियतें रासन साक्षात्कार होवैहै ॥ तहां रसनसैं फलादिक द्रव्यका संयोगहै ॥ ता द्रव्यमें रस समवेत होवैहै ॥ यातें रसनसंयुक्त जो द्रव्य तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसैं रहनेवाला रस है तामें रसत्वका औ रसत्वके व्याप्य जो मधुरत्वादिक तिनका समवाय होनेतें रसनसंयुक्त समवेतसमवाय संबंधहै ॥ तैसैं फलके मधुररसमें अम्लत्वाभावका रासन प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां रसनइंद्रियका अम्लत्वाभावसैं स्वसंबद्ध विशेषणता संबंधहै ॥ काहेतें संयुक्तसमवायसंबंधसैं रासनसंबद्ध मधुर रसहै तामें अम्लत्वाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ यातें रसनइंद्रियका अम्लत्वाभावसैं संयुक्तसमवेतविशेषणता संबंधहै रसनाइंद्रियजन्य रासनप्रत्यक्षके हेतु तीनि संबंध हैं ॥

प्रत्यक्षप्रमाके भेद घ्राणजप्रमाका निरूपण ॥ ९ ॥

तैसैं घ्राणजप्रत्यक्ष प्रमा होवै ॥ तहांवी घ्राणके विषयनतें तीनि संबंध हेतुहैं ॥ घ्राणसंयुक्त समवाय १ ॥ घ्राणसंयुक्तसमवेतसमवाय २ ॥ घ्राणसंबद्धविशेषणता ३ ॥ घ्राणइंद्रियतें द्रव्यका तो प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ किंतु गंधगुणका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ जो द्रव्यका प्रत्यक्ष होता तो घ्राणका संयोग संबंध प्रत्यक्षमें कारण होता द्रव्यका प्रत्यक्ष घ्राणमें होवै नहीं ॥ यातें घ्राणसंयोग प्रत्यक्षका हेतु नहीं ॥ औ गंध घ्राणमें साक्षात्संबंधहै नहीं ॥ किंतु पुष्पादिकनमें गंधका समवाय संबंधहै ॥ औ घ्राणके साथि पुष्पादिकनका संयोगसंबंधहै ॥ यातें घ्राणसंयुक्त समवाय संबंधतें गंधका घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ अन्य गुणका घ्राणतें प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ परंतु गंधमें जो गंधत्व जाति ताका औ गंधत्वके व्याप्य

नहीं ॥ यातें यह सिद्ध हुआ उद्भूतरूपवाले द्रव्यका नेत्रकै संयोगतें चाक्षुष-
 ज्ञान होवैहै ॥ उद्भूतरूपवाले द्रव्यकी नेत्रयोग्य जातिका औ नेत्रयोग्य गुण-
 का संयुक्तसमवायसंबंधतें चाक्षुष प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तैसैं नेत्रयोग्य गुण-
 की रूपत्वादिक जातिका नेत्रसंयुक्त समवेतसमवाय संबंधतें चाक्षुष प्रत्य-
 क्ष होवैहै तैसैं अभावका नेत्रसंबंधसे चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै ॥ जहां भूतलमें
 घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्षहोवै ॥ तहां भूतलमें नेत्रका संयोगसंबंधहै ॥
 यातें नेत्रसंबंध भूतलमें घटाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ तैसैं नील घटमें
 पीतरूपकै अभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै ॥ तहां नेत्रमें संयोग होनेतै नेत्र-
 संबंध नीलघटमें पीतरूपाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ तैसैं घटकै नील-
 रूपमें पीतत्व जातिके अभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां नेत्रमें संयु-
 क्तसमवायसंबंधवाला नीलरूपहै ॥ यातें नेत्रसंबंध जो नीलरूप तामें
 पीतत्वाभावका विशेषणता संबंध होनेतें नेत्रसंबद्ध विशेषणतासंबंध
 है इस रीतिसे ॥ नेत्रसंयोग १ ॥ औ नेत्रसंयुक्तसमवाय २ ॥
 तथा नेत्रसंयुक्तसमवेतसमवाय ३ ॥ तैसैं नेत्रसंबद्धविशेषणता
 ४ ॥ ये च्यारिसंबंध चाक्षुषप्रमाके हेतुहैं ॥ सो तो व्यापारहै ॥ औ नेत्र
 करणहै चाक्षुषप्रमा फलहै ॥ जैसे त्वक् औ नेत्रसे द्रव्यका प्रत्यक्ष होवैहै ॥

प्रत्यक्षप्रमाके भेद रासनप्रमाका निरूपण ॥ ८ ॥

तैसैं रसनइंद्रियसैं द्रव्यका तो प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ किंतु रसका औ
 रसत्व मधुरत्वादिक रसकी जातिका तथा रसाभावका मधुरादि रसमें
 अम्लत्वादिक जातिकै अभावका रासन प्रत्यक्ष होवैहै ॥ यातें रासन
 प्रत्यक्षके हेतु रसनइंद्रियतें विषयनके तीनि संबंध हैं ॥ रसनसंयुक्त
 समवाय १ ॥ रसनसंयुक्तसमवेतसमवाय २ ॥ रसनसंबद्धविशेषणता ॥
 ३ ॥ जहां फलकै मधुर रसका, रसन इंद्रियतें रासन प्रत्यक्ष होवै ॥
 तहां फल औ रसनका संयोगसंबंधहै ॥ यातें रसनसंयुक्त फलहै तामें रस
 गुणका समवाय होनेतें रसकै रासनप्रत्यक्षमें संयुक्तसमवायसंबंधहै सो
 व्यापारहै ॥ काहेतें ॥ संयुक्तसमवायसंबंधमें जो समवाय अंशहै सो तो

नित्यहै रसनजन्य नहीं ॥-परंतु संयोगअंश रसनजन्यहै ॥ औ रसनइंद्रि-
यजन्य जो रसका रसन साक्षात्कार ताका जनक है यातें व्यापारहै ॥
तिस व्यापारवाला. रसनप्रत्यक्षका असाधारण कारण रसनइंद्रियहै ॥
यातें करण होनेतें प्रमाणहै ॥ औ रसनप्रमा फलहै ॥ तैसैं रसमें रसत्व
जातिका औ मधुरत्व अम्लत्व लवणत्व कटुत्व कपायत्व तिक्तत्व रूप पट्ट
धर्मनका रसनइंद्रियतें रसन साक्षात्कार होवैहै ॥ तहां रसनसैं फलादिक
द्रव्यका संयोगहै ॥ ता द्रव्यमें रस समवेत होवैहै ॥ यातें रसनसंयुक्त जो
द्रव्य तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसैं रहनेवाला रस है तामें रसत्वका
औ रसत्वके व्याप्य जो मधुरत्वादिक तिनका समवाय होनेतें रसनसंयुक्त
समवेतसमवाय संबंधहै ॥ तैसैं फलके मधुररसमें अम्लत्वाभावका रसन
प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां रसनइंद्रियका अम्लत्वाभावसैं स्वसंबद्ध विशेषणता
संबंधहै ॥ काहेतें संयुक्तसमवायसंबंधसैं रसनसंबद्ध मधुर रसहै तामें अम्ल-
त्वाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ यातें रसनइंद्रियका अम्लत्वाभावसैं
संयुक्तसमवेतविशेषणता संबंधहै रसनइंद्रियजन्य रसनप्रत्यक्षके हेतु
तीनि संबंध हैं ॥

प्रत्यक्षप्रमाके भेद घ्राणजप्रमाका निरूपण ॥ ९ ॥

तैसैं घ्राणजप्रत्यक्ष प्रमा हंवै ॥ तहांवी घ्राणके विषयनतें तीनि संबंध
हेतुहैं ॥ घ्राणसंयुक्त समवाय १ ॥ घ्राणसंयुक्तसमवेतसमवाय
२ ॥ घ्राणसंबद्धविशेषणता ३ ॥ घ्राणइंद्रियतें द्रव्यका तो प्रत्यक्ष
होवै नहीं ॥ किंतु गंधगुणका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ जो द्रव्यका प्रत्यक्ष होता
तो घ्राणका संयोग संबंध प्रत्यक्षमें कारण होता द्रव्यका प्रत्यक्ष घ्राणसैं
होवै नहीं ॥ यातें घ्राणसंयोग प्रत्यक्षका हेतु नहीं ॥ औ गंध घ्राणसैं
साक्षात्संबंधहै नहीं ॥ किंतु पुष्पादिकनमें गंधका समवाय संबंधहै ॥ औ
घ्राणके साथि पुष्पादिकनका संयोगसंबंधहै ॥ यातें घ्राणसंयुक्त समवाय
संबंधतें गंधका घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ अन्य गुणका घ्राणतें प्रत्यक्ष
होवै नहीं ॥ परंतु गंधमें जो गंधत्व जाति ताका औ गंधत्वके व्याप्य

जो सुगंधत्व दुर्गंधत्व तिनकाबी घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तैसैं गंधाभावका बी घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ काहेतैं ॥ जा इंद्रियतैं जिस पदार्थका ज्ञान होवै ताकी जातिका औ ताके अभावकाबी तिस इंद्रियतैं ज्ञान होवैहै ॥ जहां गंधत्वका औ सुगंधत्व दुर्गंधत्वका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां घ्राणसंयुक्त-समवेतसमवायसंबंध घ्राणज प्रत्यक्षका हेतुहै ॥ काहेतैं घ्राणसंयुक्त जो पुष्पादिक तिनमें समवेत गंधहै ॥ तामें समवाय गंधत्वादिकनका है । तैसैं पुष्पके सुगंधमें दुर्गंधत्वकै अभावका घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां घ्राणका दुर्गंधत्वाभावसैं स्वसंबद्ध विशेषणता संबंधहै ॥ काहेतैं ॥ संयुक्त समवायसंबंधसैं घ्राणसंबद्ध जो सुगंध तामें दुर्गंधत्वाभावका विशेषणता संबंध है ॥ जहां पुष्पादिक दूरी होवैं औ गंधका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां यद्यपि ॥ पुष्पमें क्रिया दीखै नहीं ॥ यातैं पुष्पादिकनका घ्राणतैं संयोगकै अभावतैं घ्राणसंयुक्त समवायसंबंध संभवै नहीं ॥ तथापि ॥ गंध तो गुणहै ॥ यातैं केवल गंधमें क्रिया होवै नहीं किंतु गंधके आश्रय जो पुष्पादिकनके सूक्ष्म अवयव तिनमें क्रियाहोयकै घ्राणतैं संयोग होवैहै ॥ यातैं घ्राणसंयुक्त जो पुष्पादिकनके अवयव तिनमें गंधका समवाय होनतैं ॥ घ्राणसंयुक्त समवाय संबंधही गंधकै घ्राणजप्रत्यक्षका हेतुहै । इस रीतिसैं घ्राणजप्रत्यक्षके हेतु तीन संबंधहैं ॥ सो व्यापारहैं ॥ घ्राणइंद्रिय कारण है घ्राणजप्रत्यक्षप्रमा फलहै ॥ इस रीतिसैं श्रोत्रादिक पंचइंद्रियनतैं बाह्य पदार्थनका ज्ञान होवैहै ॥

मानसप्रत्यक्षप्रमाका निरूपण ॥ १० ॥

आत्मा औ आत्माके सुखादि धर्म औ आत्मत्व जाति तथा सुख-त्वादिक जाति इनका प्रत्यक्ष श्रोत्रादिकनतैं होवै नहीं ॥ किंतु आत्मादिक जो आंतरपदार्थ तिनकै प्रत्यक्ष का हेतु मनइंद्रिय है ॥ आत्मा औ ताके सुखादिकधर्मनतैं भिन्नकूं बाह्य कहैंहैं ॥ आत्मा औ ताके धर्मनकूं आंतर कहैंहैं ॥ जैसैं बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके करण श्रोत्रादिक इंद्रियहैं ॥ तैसैं आत्मा जो आत्मादिक तिनकी प्रत्यक्षप्रमाका करण मनहै ॥ यातैं मनबी

प्रत्यक्षप्रमाण है औ इंद्रिय है ॥ मनमें किया होयकै आत्मासँ संयोग होवे तब आत्माका मानसप्रत्यक्ष होवे है ॥ तहां आत्माका मानसप्रत्यक्षरूप फल तो प्रमाण है औ आत्ममनका संयोग व्यापार है ॥ काहेतें आत्ममनका संयोग मनजन्य है औ मनजन्य जो आत्माकी प्रत्यक्षप्रमाण ताका जनक है यातें व्यापार है ॥ तिस संयोगरूप व्यापारवाला आत्माकी प्रत्यक्षप्रमाणका असाधारण कारण मन है ॥ सो प्रमाण है ॥ ज्ञान इच्छा प्रयत्न सुख दुःख द्वेष ये आत्मा के गुण हैं ॥ तिनके साक्षात्कारका हेतुभी मन प्रमाण है ॥ तहां मनकै साथि ज्ञानादिकनका साक्षात्संबंध ते है नहीं ॥ किंतु परंपरा संबंध है ॥ अपने संबंधीका संबंध परंपरा संबंध कहिये है ॥ ज्ञानादिकनका आत्मामें समवाय संबंध है यातें ज्ञानादिकनका संबंधी आत्मा है तासँ मनका संयोग होनेतें परंपरासंबंध मनसँ ज्ञानादिकनका है ॥ सो ज्ञानादिकनका मनतें स्वसमवायि संयोगसंबंध है स्व कहिये ज्ञानादिक तिनका समवायी कहिये समवायवाला जो आत्मा ताका मनसँ संयोग है तसँ मनका ज्ञानादिकनतें भी परंपरा संबंध है ॥ सो मनःसंयुक्त समवाय है ॥ मनसँ संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तामें ज्ञानादिकनका समवाय संबंध है तसँ ज्ञानत्व इच्छान्वय प्रयत्नत्व सुखत्व दुःखत्व द्वेषत्वका मनसँ प्रत्यक्ष होवे है ॥ तहां मनसँ ज्ञानत्वादिकनका स्वाश्रयसमवायिसंयोगसंबंध है स्व कहिये ज्ञानत्वादिक तिनके आश्रय जो ज्ञानादिक तिनका समवायी आत्मा ताका मनसँ संयोग है ॥ तसँ मनका ज्ञानत्वादिकनतें मनःसंयुक्त समवेत समवाय संबंध है ॥ काहेतें मनःसंयुक्त आत्मामें समवेत जो ज्ञानादिक तिनमें ज्ञानत्वादिकनका समवाय संबंध है ॥ तसँ आत्मामें सुखाभाव औ दुःखाभावका प्रत्यक्ष होवे ॥ तहां मनःसंपद्विगेषणता संबंध है ॥ काहेतें मनमें मंदद कहिये संयोग संबंधवाला जो आत्मा तामें सुखाभाव औ दुःखानादिक विगेषणता संबंध है ॥ औ सुखमें दुःखत्वाभावका प्रत्यक्ष होवे है ॥ तहां मनःसं-

जो सुगंधत्व दुर्गंधत्व तिनकाबी घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तैसैं गंधाभावका बी घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ काहेतैं ॥ जा इंद्रियतैं जिस पदार्थका ज्ञान होवै ताकी जातिका औ ताके अभावकाबी तिस इंद्रियतैं ज्ञान होवैहै ॥ जहां गंधत्वका औ सुगंधत्व दुर्गंधत्वका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां घ्राणसंयुक्त-समवेतसमवायसंबंध घ्राणज प्रत्यक्षका हेतुहै ॥ काहेतैं घ्राणसंयुक्त जो पुष्पादिक तिनमें समवेत गंधहै ॥ तामें समवाय गंधत्वादिकनका है । तैसैं पुष्पके सुगंधमें दुर्गंधत्वकै अभावका घ्राणज प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां घ्राणका दुर्गंधत्वाभावसैं स्वसंबद्ध विशेषणता संबंधहै ॥ काहेतैं ॥ संयुक्त समवायसंबंधसैं घ्राणसंबद्ध जो सुगंध तामें दुर्गंधत्वाभावका विशेषणता संबंध है ॥ जहां पुष्पादिक दूरी होवैं औ गंधका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां यद्यपि ॥ पुष्पमें क्रिया दीखै नहीं ॥ यातैं पुष्पादिकनका घ्राणतैं संयोगकै अभावतैं घ्राणसंयुक्त समवायसंबंध संभवै नहीं ॥ तथापि ॥ गंध तो गुणहै ॥ यातैं केवल गंधमें क्रिया होवै नहीं किंतु गंधके आश्रय जो पुष्पादिकनके सूक्ष्म अवयव तिनमें क्रियाहोयकै घ्राणतैं संयोग होवैहै ॥ यातैं घ्राणसंयुक्त जो पुष्पादिकनके अवयव तिनमें गंधका समवाय होतैं ॥ घ्राणसंयुक्त समवाय संबंधही गंधकै घ्राणजप्रत्यक्षका हेतुहै । इस रीतिसैं घ्राणजप्रत्यक्षके हेतु तीनि संबंधहैं ॥ सो व्यापारहैं ॥ घ्राणइंद्रिय कारण है घ्राणजप्रत्यक्षप्रमा फलहै ॥ इस रीतिसैं श्रोत्रादिक पंचइंद्रियनतैं बाह्य पदार्थनका ज्ञान होवैहै ॥

मानसप्रत्यक्षप्रमाका निरूपण ॥ १० ॥

आत्मा औ आत्माके सुखादि धर्म औ आत्मत्व जाति तथा सुख-त्वादिक जाति इनका प्रत्यक्ष श्रोत्रादिकनतैं होवै नहीं ॥ किंतु आत्मादिक जो आंतरपदार्थ तिनकै प्रत्यक्ष का हेतु मनइंद्रिय है ॥ आत्मा औ ताके सुखादिकधर्मनतैं भिन्नकूं बाह्य कहैंहैं ॥ आत्मा औ ताके धर्मनकूं आंतर कहैंहैं ॥ जैसैं बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके करण श्रोत्रादिक इंद्रियहैं ॥ तैसैं आंतर जो आत्मादिक तिनकी प्रत्यक्षप्रमाका करण मनहै ॥ यातैं मनवी

प्रत्यक्षप्रमाणहै औ इंद्रियहै ॥ मनमें क्रिया होयकै आत्मासँ संयोग होवे तब आत्माका मानसप्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां आत्माका मानसप्रत्यक्षरूप फल तो प्रमाहै औ आत्ममनका संयोग व्यापारहै ॥ काहेतें आत्ममनका संयोग मनजन्य है औ मनजन्य जो आत्माकी प्रत्यक्षप्रमा ताका जनक है यातें व्यापारहै ॥ तिस संयोगरूप व्यापारवाला आत्माकी प्रत्यक्षप्रमाका असाधारण कारण मनहै ॥ सो प्रमाणहै ॥ ज्ञान इच्छा प्रयत्न सुख दुःख द्वेष ये आत्मा के गुण हैं ॥ तिनके साक्षात्कारका हेतुबी मन प्रमाणहै ॥ तहां मनकै साथि ज्ञानादिकनका साक्षात्संबंध तो है नहीं ॥ किंतु परंपरा संबंधहै ॥ अपने संबंधीका संबंध परंपरा संबंध कहियेहै ॥ ज्ञानादिकनका आत्मामें समवाय संबंधहै यातें ज्ञानादिकनका संबंधी आत्माहै तासँ मनका संयोग होनेतें परंपरासंबंध मनसँ ज्ञानादिकनका है ॥ सो ज्ञानादिकनका मनतें स्वसमवायि संयोगसंबंधहै । स्व कहिये ज्ञानादिक तिनका समवायी कहिये समवायवाला जो आत्मा ताका मनसँ संयोगहै तैसँ मनका ज्ञानादिकनतेंबी परंपरा संबंधहै ॥ सो मनःसंयुक्त समवायहै ॥ मनसँ संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तामें ज्ञानादिकनका समवाय संबंध है तैसँ ज्ञानत्व इच्छात्व प्रयत्नत्व सुखत्व दुःखत्व द्वेषत्वका मनसँ प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां मनसँ ज्ञानत्वादिकनका स्वाश्रयसमवायिसंयोगसंबंध है स्व कहिये ज्ञानत्वादिक तिनके आश्रय जो ज्ञानादिक तिनका समवायी आत्मा ताका मनसँ संयोगहै ॥ तैसँ मनक ज्ञानत्वादिकनतें मनःसंयुक्त समवेत समवाय संबंध है ॥ काहेतें मनःसंयुक्त आत्मामें समवेत जो ज्ञानादिक तिनमें ज्ञानत्वादिकनका समवाय संबंधहै ॥ तैसँ आत्मामें सुखाभाव औ दुःखाभावका प्रत्यक्ष होवै । तहां मनःसंबद्धविशेषणता संबंधहै ॥ काहेतें मनसँ संबद्ध कहिये संयोगसंबंधवाला जो आत्मा तामें सुखाभाव औ दुःखाभावका विशेषणत संबंधहै ॥ औ सुखमें दुःखत्वाभावका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां मनःसँ

युक्त समवाय संबंधसँ मनःसंबद्ध कहिये संबंधवाला जो सुख तामें दुःखत्वाभावका विशेषणता संबंधहै ॥ काहेतें मनसँ संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तामें सुखादिक गुणनका समवाय-संबंधहै ॥ औ अभावका विशेषणता संबंधही होवैहै ॥ इस रीतिसँ अभावके मानस प्रत्यक्षका हेतु मनःसंबद्ध विशेषणतासंबंध एकहीहै ॥ जहां आत्तामँ सुखाभावादिकनका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां संयोगसंबंधसँ मनःसंबद्ध जो आत्मा तामें सुखाभावादिकनका विशेषणता संबंधहै औ सुखादिकनमें दुःखत्वाभावादिकनका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां संयुक्त समवायसंबंधसँ मनःसंबद्ध कहिये मनके संबंधवाले सुखादिकहैं ॥ कहूं साक्षात्संबंधसँ मनःसंबद्धमें कहूं परंपरासंबंधसँ मनःसंबद्धमें अभावका विशेषणता संबंधहै इस रीतिसँ मानसप्रत्यक्षके हेतु च्यारि संबंधहैं ॥ मनःसंयोग १ ॥ मनःसंयुक्तसमवाय २ ॥ मनःसंयुक्तसमवेतसमवाय ३ ॥ मनःसंबद्धविशेषणता ४ ॥ मानसप्रत्यक्षके हेतु च्यारु संबंधरूप व्यापारहैं ॥ संबंधरूप व्यापारवाला असाधारण कारण मन करण है ॥ यातें प्रमाणहै ॥ आत्मसुखादिकनका मानस साक्षात्काररूप प्रमा फलहै ॥ जैसे आत्मगुण सुखादिकनके प्रत्यक्षका हेतु संयुक्तसमवायसंबंधहै ॥ तैसे धर्म अधर्म संस्कारादिकबी आत्माके गुणहैं ॥ यातें तिन्हतें मनका संयुक्तसमवायसंबंध तो है ॥ परंतु धर्मादिक गुण प्रत्यक्ष योग्य नहीं ॥ यातें धर्मादिकनका मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ प्रत्यक्ष योग्यता जामें नहीं ताका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ जहां आश्रयका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां संयोगका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ जैसे दो अंगुली संयोगके आश्रयहैं ॥ अंगुली दोका चाक्षुपप्रत्यक्ष होवै तब संयोगका चाक्षुपप्रत्यक्ष होवैहै ॥ औ अंगुलीका त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै तब अंगुलीके संयोगका त्वाचप्रत्यक्ष होवैहै ॥ तैसे आत्ममनके संयोगतें आत्माका मानस प्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां संयोग आश्रय आत्माहै ॥ यातें संयोगकाबी मानसप्रत्यक्ष हुवा चाहिये ॥

तथापि संयोगके आश्रय दो होवैहैं ॥ जहां दोनुवोंका प्रत्यक्ष होवै तहां संयोगका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ जहां एकका प्रत्यक्ष होवै एकका नहीं होवै तहां संयोगका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ जैसे दो घटका प्रत्यक्ष होवैहै ॥ यातें तिन्हकै संयोगकाभी प्रत्यक्ष होवैहै ॥ औ घटकी क्रियातें घट आकाशका संयोग होवैहै ॥ तहां संयोगके आश्रय घटऔ आकाशहैं तिनमें घटतो प्रत्यक्षहै ॥ औ आकाश प्रत्यक्ष नहीं ॥ यातें तिनका संयोगवी प्रत्यक्ष नहीं ॥ इस रीतिसँ आत्ममनकै संयोगके आश्रय आत्मा औ मनहैं तिनमें आत्माका तो मानसप्रत्यक्ष होवैहै ॥ मनका नहीं होवैहै ॥ यातें आत्ममनकै संयोगका मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ आत्माका औ ज्ञान सुखादिकनका मानसप्रत्यक्ष होवैहै ॥ तहां ज्ञानसुखादिकनकूं छोडिके केवल आत्माका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ औ आत्माकूं छोडिके केवल ज्ञान सुखादिकनका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ किंतु ज्ञान इच्छा कृति सुख दुःख द्वेष इन गुणोंमें किसी एक गुणका औ आत्माका मानसप्रत्यक्ष होवैहै ॥ मैं जानूँहूँ इच्छावालाहूँ प्रयत्नवालाहूँ सुखीहूँ दुःखीहूँ द्वेषवालाहूँ ॥ इस रीतिसँ किसी गुणकूं विषय करता हुआ आत्माका मानसप्रत्यक्षहोवैहै ॥ इस रीतिसँ इंद्रियजन्य प्रत्यक्षप्रमाके हेतु इंद्रियके संबंधहैं सो व्यापारहैं ॥ इंद्रिय प्रत्यक्षप्रमाणहैं ॥ इंद्रियजन्य साक्षात्कार प्रत्यक्षप्रमा फलहैं ॥ यहन्यायशास्त्रका सिद्धांत है ॥

प्रत्यक्षप्रमाके करणका विचार ॥ ११ ॥

औ गौरीकांत भट्टाचार्यनं यह लिखाहै ॥ प्रत्यक्षप्रमाका इंद्रिय करण नहीं ॥ किंतु जो इंद्रियके संबंध व्यापार कहेंहैं ॥ सो करणहैं औ इंद्रिय कारणहैं करण नहीं ॥ ताका यह अभिप्रायहै ॥ व्यापारवाला कारण करण नहीं कहियेहै ॥ किंतु जाके हुयेतें कार्यमें विलंब न होवै ॥ किंतु अव्यवहित उत्तरक्षणमें कार्य होवै ॥ ऐसा कारण करण कहियेहै ॥ इंद्रियका संबंध हुयेतें प्रत्यक्षप्रमाकूप कार्यमें विलंब नहीं होवैहै ॥ किंतु

इंद्रियसंबंधतें अव्यवहित उत्तरक्षणमें प्रत्यक्षप्रमारूप कार्य अवश्य होवैहै ॥ यातें इंद्रियका संबन्धही करण होनेतें प्रत्यक्ष प्रमाणहै ॥ इंद्रिय नहीं इस मतमें घटका करण कपाल नहीं ॥ किंतु कपालका संयोग करणहै ॥ औ कपाल कारणतो घटका है करण नहीं ॥ तैसैं पटके करण तंतु नहीं ॥ किंतु तंतुसंयोग है पटके कारण तो तंतुहैं करण नहीं ॥ इस रीतिसैं प्रथम-पक्षमें जो व्यापाररूप कारण मानेहैं सो इस पक्षमें करणहैं ॥ और जो करण मानेहैं सो केवल कारण हैं ॥

ज्ञानके आश्रयका कथन ॥ १२ ॥

प्रत्यक्ष ज्ञानका आश्रय आत्माहै सो कर्त्ताहै ॥ ताहीकूं प्रमाता औ ज्ञाता कहैहैं ॥ प्रमाज्ञानका कर्त्ता प्रमाता कहियेहै ॥ ज्ञानका कर्त्ता ज्ञाता कहियेहै सो ज्ञानभ्रम होवै अथवा प्रमा होवै न्यायसिद्धांतमें जैसे प्रमाज्ञान इंद्रियजन्यहै तैसे भ्रमज्ञानबी इंद्रियजन्यहै ॥ परंतु भ्रमज्ञानका कारण जो इंद्रिय सो भ्रमज्ञानका कारण तो कहियेहै प्रमाण नहीं कहियेहै ॥ काहेतें प्रमाका असाधारणकारण प्रमाण कहिये है ॥

भ्रमज्ञानका विचार ॥ १३-१७ ॥

न्यायमतके अनुसार भ्रमकी रीति ॥ १३ ॥

जहां भ्रम होवै तहां न्यायमतमें यह रीतिहै ॥ दोष सहित नेत्रका संयोग रज्जुसैं जत्र होवै तब रज्जुत्वधर्मसैं नेत्रका संयुक्त समवाय संबन्ध तौ है ॥ परंतु दोषकै बलतें रज्जुत्व भासै नहीं ॥ किंतु रज्जुमें सर्पत्व भासैहै ॥ यद्यपि सर्पत्वसैं नेत्रका संयुक्त समवाय संबन्ध नहींहै ॥ तथापि इंद्रियकै संबन्ध विनाही दोष-बलतें सर्पत्वका संबन्ध रज्जुमें नेत्रसैं प्रतीत होवैहै ॥ परंतु जाकूं दंडत्वकी स्मृति पूर्व होवै ताकूं रज्जुमें दंडत्व भासैहै ॥ जाकूं सर्पत्वकी पूर्व-स्मृति होवै ताकूं रज्जुमें सर्पत्व भासैहै ॥

वस्तुके ज्ञानमें विशेषणके ज्ञानकूं हेतुता ॥ १४ ॥

जहां दोषरहित इंद्रियतें यथार्थज्ञान होवै ॥ तहांवी विशेषणका ज्ञान

हेतुहै ॥ यार्तै रज्जुज्ञानतँ पृर्व रज्जुत्वका ज्ञान होवैहै ॥ काहेतँ श्वेतउ-
 ष्णीप श्वेतकंचुकवान यष्टिधर ब्राह्मणसँ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां कदा-
 चित् मनुष्यहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान
 होवैहै ॥ कदाचित् यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित्
 कंचुकवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् श्वेतकंचुकवाला
 ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् उष्णीपवाला ब्राह्मणहै ॥
 ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् श्वेतउष्णीपवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान
 होवैहै ॥ कदाचित् उष्णीपवाला कंचुकवाला यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा
 ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् श्वेतउष्णीपवाला श्वेतकंचुकवाला यष्टिधर
 ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ तहां नेत्रसंयोग तो सारै ज्ञानोंका साधार-
 ण कारणहै ॥ ज्ञानांकी विलक्षणतामें यह हेतुहै ॥ जहां मनुष्यत्वरूप
 विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां मनुष्यहै ॥ ऐसा चाक्षुप
 ज्ञान होवैहै ॥ जहां ब्राह्मणत्वका ज्ञान औ नेत्रसंयोग होवै तहां ब्राह्मणहै ॥
 ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥ जहां यष्टि औ ब्राह्मणत्वका ज्ञान औ
 नेत्रसंयोग होवै ॥ तहां यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुप ज्ञान होवैहै ॥
 जहां कंचुक औ ब्राह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका
 संयोग होवै ॥ तहां कंचुकवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥
 जहां श्वेतताविशिष्ट कंचुकुरूप औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ
 नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां श्वेतकंचुकवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवै ॥
 जहां उष्णीप औ ब्राह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान होवै ॥ तहां उष्णीप-
 वाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णी-
 प रूप विशेषणका औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग
 होवैहै ॥ तहां श्वेतउष्णीपवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥
 जहां उष्णीपकंचुक यष्टि ब्राह्मणत्व इन च्यारिविशेषणका ज्ञान औ नेत्रका
 संयोग होवै ॥ तहां उष्णीपवाला कंचुकवाला यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा
 चाक्षुप ज्ञान होवैहै ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णीपविशेषणका औ श्वेतता

इंद्रियसंबंधतें अव्यवहित उत्तरक्षणमें प्रत्यक्षप्रमारूप कार्य अवश्य होवैहै ॥
 यातें इंद्रियका संबंधही करण होनेतें प्रत्यक्ष प्रमाणहै ॥ इंद्रिय नहीं इस
 मतमें घटका करण कपाल नहीं ॥ किंतु कपालका संयोग करणहै ॥
 औ कपाल कारणतो घटका है करण नहीं ॥ तैसैं पटके करण तंतु नहीं ॥
 किंतु तंतुसंयोग है पटके कारण तो तंतुहैं करण नहीं ॥ इस रीतिसैं प्रथम-
 पक्षमें जो व्यापाररूप कारण मानेहैं सो इस पक्षमें करणहैं ॥ और जो
 करण मानेहैं सो केवल कारण हैं ॥

ज्ञानके आश्रयका कथन ॥ १२ ॥

प्रत्यक्ष ज्ञानका आश्रय आत्माहै सो कर्त्ताहै ॥ ताहीकूं प्रमाता औ
 ज्ञाता कहैहैं ॥ प्रमाज्ञानका कर्त्ता प्रमाता कहियेहै ॥ ज्ञानका कर्त्ता
 ज्ञाता कहियेहै सो ज्ञानभ्रम होवै अथवा प्रमा होवै न्यायसिद्धांतमें जैसे
 प्रमाज्ञान इंद्रियजन्यहै तैसैं भ्रमज्ञानबी इंद्रियजन्यहै ॥ परंतु भ्रमज्ञानका
 कारण जो इंद्रिय सो भ्रमज्ञानका कारण तो कहियेहै प्रमाण नहीं कहि-
 येहै ॥ काहेतैं प्रमाका असाधारणकारण प्रमाण कहिये है ॥

भ्रमज्ञानका विचार ॥ १३-१७ ॥

न्यायमतके अनुसार भ्रमकी रीति ॥ १३ ॥

जहां भ्रम होवै तहां न्यायमतमें यह रीतिहै ॥ दोष सहित
 नेत्रका संयोग रज्जुसैं जब होवै तब रज्जुत्वधर्मसैं नेत्रका
 संयुक्त समवाय संबंध तौ है ॥ परंतु दोषके चलतैं रज्जुत्व भासै
 नहीं ॥ किंतु रज्जुमें सर्पत्व भासैहै ॥ यद्यपि सर्पत्वसैं नेत्रका
 संयुक्त समवाय संबंध नहींहै ॥ तथापि इंद्रियके संबंध विनाही दोष-
 चलतैं सर्पत्वका संबंध रज्जुमें नेत्रसैं प्रतीत होवैहै ॥ परंतु जाकूं दंडत्वकी
 स्मृति पूर्व होवै ताकूं रज्जुमें दंडत्व भासैहै ॥ जाकूं सर्पत्वकी पूर्व
 स्मृति होवै ताकूं रज्जुमें सर्पत्व भासैहै ॥

वस्तुके ज्ञानमें विशेषणके ज्ञानकूं हेतुता ॥ १४ ॥

जहां दोषरहित इंद्रियतें यथार्थज्ञान होवै ॥ तहांवी विशेषणका ज्ञान

हेतुहै ॥ यातें रज्जुजानतें पूर्व रज्जुत्वका ज्ञान होवैहै ॥ काहेतें श्वेतउ-
 ण्णीप श्वेतकंचुकवान यष्टिधर ब्राह्मणसँ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां कदा-
 चित् मनुष्यहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान
 होवैहै ॥ कदाचित् यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित्
 कंचुकवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् श्वेतकंचुकवाला
 ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् उष्णीपवाला ब्राह्मणहै ॥
 ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् श्वेतउष्णीपवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान
 होवैहै ॥ कदाचित् उष्णीपवाला कंचुकवाला यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा
 ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् श्वेतउष्णीपवाला श्वेतकंचुकवाला यष्टिधर
 ब्राह्मणहै ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ तहां नेत्रसंयोग तो सारै ज्ञानोंका साधार-
 ण कारणहै ॥ ज्ञानोंकी विलक्षणतामें यह हेतुहै ॥ जहां मनुष्यत्वरूप
 विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां मनुष्यहै ॥ ऐसा चाक्षुप
 ज्ञान होवैहै ॥ जहां ब्राह्मणत्वका ज्ञान औ नेत्रसंयोग होवै तहां ब्राह्मणहै ॥
 ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥ जहां यष्टि औ ब्राह्मणत्वका ज्ञान औ
 नेत्रसंयोग होवै ॥ तहां यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुप ज्ञान होवैहै ॥
 जहां कंचुक औ ब्राह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका
 संयोग होवै ॥ तहां कंचुकवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥
 जहां श्वेतताविशिष्ट कंचुकरूप औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ
 नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां श्वेतकंचुकवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवै ॥
 जहां उष्णीप औ ब्राह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान होवै ॥ तहां उष्णीप-
 वाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णी-
 परूप विशेषणका औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग
 होवैहै ॥ तहां श्वेतउष्णीपवाला ब्राह्मणहै ॥ ऐसा चाक्षुपज्ञान होवैहै ॥
 जहां उष्णीपकंचुक यष्टि ब्राह्मणत्व इन च्यारिविशेषणका ज्ञान औ नेत्रका
 संयोग होवै ॥ तहां उष्णीपवाला कंचुकवाला यष्टिधर ब्राह्मणहै ॥ ऐसा
 चाक्षुप ज्ञान होवैहै ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णीपविशेषणका औ श्वेतता

विशिष्ट कंचुकविशेषणका तैसैं यष्टि औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां श्वेतउष्णीष श्वेतकंचुक यष्टिधर ब्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षुषज्ञान होवैहै ॥ इसरीतिसैं जिस विशेषणका पूर्वज्ञान होवै तिस विशेषणविशिष्टका इंद्रियतैं ज्ञान होवैहै ॥ तहां इंद्रियका संबंध तो सारै तुल्यहै विशिष्टप्रत्यक्षकी विलक्षणताका हेतु विलक्षण विशेषण ज्ञानहै ॥ जो विलक्षण विशेषण ज्ञानकूं कारण नहीं मानैं तो नेत्र-संयोगतैं ब्राह्मणके सारे ज्ञान तुल्य हुये चाहिये ॥ जहां घटसैं नेत्रका तथा त्वक्का संयोग होवै ॥ तहां कदाचित् घट है ऐसा प्रत्यक्ष होवैहै ॥ कदाचित् पृथिवी है ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ कदाचित् घट पृथिवी है ॥ ऐसा ज्ञान होवैहै ॥ जहां घटत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ इंद्रियका संयोग होवै ॥ तहां घटहै ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवैहै ॥ जहां पृथिवीत्वरूपविशेषणका ज्ञान औ इंद्रियका घटसैं संयोग होवै तहां पृथिवी है ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवै है ॥ जहां घटत्व पृथिवीत्व इन दोनूं विशेषणका ज्ञान औ इंद्रियका संयोग होवै ॥ तहां घट पृथिवीहै ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवै है ॥ इसरीतिसैं घटसैं इंद्रियका संयोगरूप कारण एक है ॥ औ विषय घटही एकहै ॥ औ घटत्व पृथिवीत्वजाति घटमें सदा रहैहै ॥ तौही कदाचित् घटत्व सहित घटमात्रकूं ज्ञानविषय करैहै ॥ द्रव्यत्व पृथिवीत्वादिक जाति औ रूपादिक गुणकूं घटहै ॥ यह ज्ञान विषय करै नहीं ॥ कदाचित् पृथिवी है ॥ ऐसा घटका ज्ञान घटमें घटत्वकूंबी विषयकरै नहीं ॥ किंतु पृथिवीत्व औ घट तथा पृथिवीत्वकै संबंधकूं विषय करैहै ॥ कदाचित् पृथिवीत्व घटत्व जाति औ तिनका घटमें संबंध तथा घट इनकूं विषय करैहै ॥ इस रीतिसैं ज्ञानका भेद सामग्रीभेद विना संभवै नहीं ॥ तहां विशेषण ज्ञानरूप सामग्रीका भेदही ज्ञानकी विलक्षणताका हेतुहै ॥ जहां घटहै ऐसा ज्ञान होवै ॥ तहां घट औ घटत्व औ घटमें घटत्वका समवाय संबंध भासैहै ॥ जहां पृथिवी है ॥ ऐसा घटका ज्ञान होवै ॥ तहां घट औ पृथिवीत्व औ घटमें पृथिवीत्वका समवाय संबंध भासैहै ॥

विशेषण औ विशेष्यका स्वरूप ॥ १५ ॥

तहां घटत्व पृथिवीत्व विशेषण है घट विशेष्य है ॥ काहेतें संब-
 धका प्रतियोगी विशेषण कहियेहै ॥ संबधका अनुयोग विशेष्य कहिये
 है ॥ जाका संबध होवै सो संबधका प्रतियोगी ॥ औ जामें संबध होवै
 सो अनुयोगी कहियेहै ॥ घटत्वका पृथिवीत्वका समवायसंबध घटमें
 भासैहै ॥ यातें घटत्व पृथिवीत्व समवायसंबधके प्रतियोगी होनेतें विशेषण
 हैं, संबधका अनुयोगी घटहै ॥ यातें विशेष्य है जहां दंडी पुरुषहै ॥ ऐसा
 ज्ञान होवै ॥ तहां दंडत्वविशिष्ट दंडसंयोगसंबधतें पुरुषत्वविशिष्ट पुरुषमें
 भासैहै ॥ ताकाही काष्ठवाला मनुष्यहै ॥ ऐसा ज्ञान होवै ॥ तहां काष्ठत्व-
 विशिष्ट दंड, मनुष्यत्व विशिष्ट पुरुषमें संयोगसंबधतें भासैहै ॥ प्रथम
 ज्ञानमें दंडत्वविशिष्ट दंडसंयोगका प्रतियोगी होनेतें विशेषणहै ॥ पुरुषत्व-
 विशिष्ट पुरुषसंयोगका अनुयोगी होनेतें विशेष्यहै ॥ द्वितीय ज्ञानमें काष्ठ-
 त्वविशिष्ट दंड प्रतियोगीहै ॥ मनुष्यत्वविशिष्ट पुरुष अनुयोगीहै ॥ दोनों
 ज्ञानमें यद्यपि दंड विशेषणहै ॥ पुरुष विशेष्यहै ॥ तथापि प्रथम ज्ञान-
 में तो दंडविषे दंडत्व भासैहै ॥ काष्ठत्व भासै नहीं ॥ पुरुषमें पुरुषत्व भासै
 है ॥ मनुष्यत्व भासै नहीं ॥ तैमें द्वितीय ज्ञानमें दंडविषे काष्ठत्व भासैहै ॥
 दंडत्व भासै नहीं ॥ औ पुरुषमें मनुष्यत्व भासैहै ॥ पुरुषत्व भासै नहीं ॥
 दंडत्व औ काष्ठत्व दंडके विशेषणहैं ॥ काहेतें दंडत्वादिकनका दंडमें जो
 संबध ताके प्रतियोगी दंडत्वादिक हैं ॥ औ दंडत्वादिकनका दंडमें संबध
 है ॥ यातें संबधका अनुयोगी होनेतें दंड विशेष्यहै ॥ इन गतिमें दंडत्वका
 दंड विशेष्यहै ॥ औ पुरुषका दंड विशेषणहै ॥ काहेतें दंडका पुरुषमें जो
 संयोगसंबध ताका प्रतियोगी दंडहै ॥ यातें पुरुषका विशेषणहै ता संयोग-
 का पुरुष अनुयोगीहै ॥ यातें विशेष्यहै ॥ जैसे पुरुषका दंड विशेषणहै ॥
 तैमें पुरुषत्व मनुष्यत्वकी पुरुषके विशेषणहै ॥ काहेतें जैसे दंडका पुरुषमें
 संयोगसंबध भासैहै ॥ तैमें पुरुषत्वादिक ज्ञानिका समवायसंबध भासैहै ॥

ता संबंधके पुरुषत्वादिक प्रतियोगी होनेतें विशेषणहैं -॥ औ अनुयोगी होनेतें पुरुष विशेष्यहै ॥ परंतु इतना भेदहै ॥ पुरुषके धर्म जो पुरुषत्व मनुष्यत्वादिक वै तो केवल पुरुषव्यक्तिके विशेषणहैं ॥ औ पुरुषत्वादिक धर्मविशिष्ट पुरुषव्यक्तिमें दंडादिक विशेषणहैं ॥ दंडादिकवी दंडत्वादिक धर्मनके विशेष्यहै ॥ औ पुरुषत्वादिकनके विशेषणहैं ॥ परंतु दंडत्वादिक विशेषणके संबंधकूं धारिकै पुरुषादिक विशेष्यके संबंधि उत्तरकालमें दंडादिक होवैहै ॥ इस रीतिसैं केवल व्यक्तिमें पुरुषत्व मनुष्यत्व विशेषणहैं ॥ औ पुरुषत्व वा मनुष्यत्वविशिष्ट पुरुषव्यक्तिमें दंडत्व वा काष्ठत्व विशिष्ट दंड विशेषणहै औ केवल दंडव्यक्तिमें दंडत्व वा काष्ठत्व विशेषणहै ॥

इस रीतिसैं ॥ ज्ञानके विषयताका विचार करै तौ बहुत सूक्ष्महै ॥ चक्रवर्तिगदाधरभट्टाचार्यनैं संगतिग्रंथमें लिखाहै ॥ औ जयरामपंचाननभट्टाचार्यन तथा रघुनाथभट्टाचार्यनैं विषयताविचारग्रंथ कियेहैं तिन्हमें लिखाहै ॥ सूक्ष्मपदार्थ संस्कृतभाषाणी विना लिखेजावै नहीं औ दुबोधहैं ॥ यातैं अतिस्थूल रीतिमात्र जनाई है ॥

विशेषण औ विशेष्यके ज्ञानके भेदपूर्वक न्यायमतके

भ्रमज्ञानकी समाप्ति ॥ १६ ॥

इस रीतिसैं ॥ विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषण ज्ञानहै ॥ सो विशेषणका ज्ञान कहूं स्मृतिरूपहै ॥ कहूं निर्विकल्पहै ॥ कहूं विशिष्टज्ञानही विशेषण विशेष्यसैं पहली विशेषणमात्रसैं इंद्रियका संबंध होवै तहां विशेषणमात्रसैं इंद्रियसंबंध जन्यहै ॥ सोवी विशिष्टप्रत्यक्षहीहै जहां पुरुषतैं विना केवल दंडसैं इंद्रियका संबंध होवै उत्तर क्षणमें पुरुषतैं संबंध होवै तहां दंडरूप विशेषणका ज्ञान विशेषणमात्रके संबंधसैं उपजैहै ॥ तासैं उत्तरक्षणमें- "दंडीपुरुषहै" यह विशिष्टका ज्ञान उपजैहै, घटहै यह प्रथम जो विशिष्टज्ञान तासैं पूर्व घटत्वरूप विशेषणका इंद्रियसंबंधतैं निर्विकल्पज्ञान होवैहै उत्तरक्षणमें "घटहै" यह घटत्व विशिष्ट घटज्ञान होवैहै जा इंद्रियसंबंध-

धर्तें घटत्वका निर्विकल्पकज्ञान होवे ता इंद्रियसंबंधतेही घटत्वविशिष्ट घटका सविकल्पकज्ञान होवेहे ॥ घटत्वके निर्विकल्पक ज्ञानमें इंद्रिय करणहै, इंद्रियका संयुक्त समवायसंबंध व्यापारहै। औ घटत्वविशिष्ट घटके सविकल्पकज्ञानमें इंद्रियका संयुक्तसमवायसंबंध करणहै निर्विकल्पक ज्ञान व्यापारहै इसरीतिसें किसी आधुनिक नैयायिकनै निर्विकल्पक ज्ञान औ सविकल्पक ज्ञानमें करणका भेद कहाहै ॥

सो संप्रदायसैं विरुद्धहै काहेतें व्यापारवाला असाधारण कारण करण कहियेहै ॥ या मतमें प्रत्यक्षज्ञानका करण होनेतें इंद्रियकूही प्रत्यक्ष प्रमाण कहेंहैं ॥ औ आधुनिक रीतिसैं सविकल्पक ज्ञानका करण होनेतें इंद्रियके संबंधकूची प्रमाण कहा चाहिये औ संप्रदायवाले संबंधकूं प्रमाण कहें नहीं ॥ यातें दोनूं प्रत्यक्षज्ञानके इंद्रियही करण यातें प्रत्यक्ष प्रमाणहैं परंतु निर्विकल्पक ज्ञानमें इंद्रियका संबधमात्र है व्यापारहै औ सविकल्पक ज्ञानमें इंद्रियका संबध औ निर्विकल्पक ज्ञान दो व्यापारहैं ॥ औ दोनूं प्रकारकै प्रत्यक्षज्ञानके करण होनेतें इंद्रिय प्रत्यक्षप्रमाण हैं धर्म धर्मीकै संबधकूं विषय करनेवाला ज्ञान सविकल्पकज्ञान कहियेहै । घटहै या ज्ञानतें घटमें घटत्वका समवाय भासैहै यातें सविकल्पक ज्ञानके धर्म धर्मी, समवाय तीनूं विषयहैं यातें घटहै यह विशिष्टज्ञान संबधकूं विषय करनेतें सविकल्पक कहियेहै तासैं भिन्नज्ञानकूं निर्विकल्पक ज्ञान कहें हैं । सविकल्पक निर्विकल्पक ज्ञानके लक्षण विस्तारसैं शितिकंठी में लिखेहैं अथ सूक्ष्महैं यातें विस्तारलिख्या नहीं इस रीतिसैं प्रथम विशिष्ट ज्ञानका जनक विशेषण ज्ञान निर्विकल्पक ज्ञानहै औ एकवरी घट ऐसा विशिष्टज्ञान होयकै फेरि घटका विशिष्टज्ञान होवै तहां घटसैं इंद्रियका संबध होतैही पूर्वअनुभव करे घटत्वकी स्मृति होवैहै तिसतें उत्तर क्षणमें घटहै यह विशिष्टज्ञान होवैहै इस रीतिसैं द्वितीयादिक विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषणज्ञान स्मृतिरूपहै जहां दोषसहित नेत्रका रज्जुसैं अथवा

शुक्तिसँ संबंध होवै तहां दोषकै बलतँ सर्पत्वकी औ रजतत्वकी स्मृति होवैहै रज्जुत्व औ शुक्तित्वकी नहीं । विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषण-ज्ञान जा धर्मकूं विषय करै सोई धर्म विशिष्टज्ञानसँ विषयमें भासेहै सर्पत्व औ रजतत्वका स्मृतिज्ञान रज्जुत्व औ शुक्तित्वकूं विषय करै नहीं किंतु सर्पत्व औ रजतत्वकूं विषय करैहै यातँ सर्पहै या रज्जुकै विशिष्टज्ञानसँ रज्जुमें सर्पत्व भासैहै औ रजतहै या शुक्तिकै विशिष्ट ज्ञानतँ शुक्तिमें रजतत्व भासैहै सर्पहै या विशिष्टभ्रममें विशेष्य रज्जु है सर्पत्व विशेषण है काहेतँ सर्पत्वका समवायसंबंध रज्जुमें भासैहै ता समवायका सर्पत्व प्रतियोगीहै औ रज्जु अनुयोगीहै तैसँ रूपा है या भ्रमसँ शुक्तिमें रजतत्वका समवाय भासैहै ता समवायका प्रतियोगी रजतत्व है यातँ विशेषणहै औ शुक्ति अनुयोगीहै यातँ विशेष्यहै इस रीतिसँ सारे भ्रमज्ञानाँसँ विशेषणकै अभाववालैमें विशेषण भासैहै ॥ यातँ न्यायमतमें विशेषणकै अभाववालैमें विशेषण प्रतीति भ्रम कहियेहै ताहीकूं अयथार्थ ज्ञान कहैहै अन्यथाख्याति कहैहै ॥ भ्रमज्ञानमें मूक्षमविचार अन्यथा ख्यातिवादनामग्रंथमें चक्रवर्तिगदाधरभट्टाचार्यने लिख्याहै सो दुबोधहै यातँ लिख्या नहीं इसरीतिसँ न्यायमतमें सर्पादि भ्रमके विषय रज्जु आदिक हैं सर्पादिक नहीं औ प्रत्यक्षरूप भ्रमज्ञानवी इंद्रियजन्यहै ॥

वेदान्तसिद्धान्तके अनुसार इन्द्रिय अजन्य भ्रमज्ञानकी रीति ॥ १७ ॥

औ वेदांतसिद्धांतमें सर्पभ्रमके विषय रज्जु नहीं किंतु अनिर्वचनीय सर्प है औ भ्रमज्ञान इंद्रियजन्य नहीं और न्यायमतमें सारे ज्ञानाँका आश्रय आत्माहै वेदांतमतमें ज्ञानका उपादानकारण अंतःकरणहै यातँ अंतःकरण आश्रयहै जो न्यायमतमें सुखादिक आत्माके गुण कहैहै सो सारे अंतःकरणके परिणाम हैं यातँ अंतःकरणके धर्महैं आत्माके नहीं परंतु भ्रमज्ञान अंतःकरणका परिणाम नहीं किंतु अविद्याका परिणाम है यह विचारसागरमें लिख्याहै यातँ इहां लिखनेका उपयोग नहीं ॥

ज्ञमज्ञानका संक्षेपतं यह प्रकार है—सर्प संस्कारसहित पुरुषके दोषसहित नेत्रका रज्जुमें संबंध होवे तब रज्जुका विशेष धर्म रज्जुत्व भासै नहीं और रज्जुमें जो मुंजरूप अव्ययवहै सो भासै नहीं किंतु रज्जुमें सामान्यधर्म इदंता भासै तैमें शुक्तिमें शुक्तित्व औ नीलपृष्ठता त्रिकोणता भासै नहीं किंतु सामान्यधर्म इदंता भासै ॥ यातें नेत्रद्वारा अंतःकरण रज्जुकुं प्राप्त होयके इदमाकार परिणामकुं प्राप्त होवैहें ता इदमाकारवृत्तिउपहित चेतनानिष्ठ अविद्याके सर्पाकार औ ज्ञानाकार दोषपरिणाम होवैहें तैसं दंडसंस्कारसहित पुरुषके दोषसहित नेत्रका रज्जुकेसंबंधसं जहां वृत्ति होवै तहां दंड औ ताका ज्ञान अविद्याके परिणाम होवैहै मालासंस्कार सहित पुरुषके सदोष नेत्रका रज्जुसे संबंध होयके जाके इदमाकारवृत्ति हंवै ताकी वृत्ति उपहित चेतनमें स्थित अविद्याका माला औ ताका ज्ञान परिणाम होवैहै जहां एक रज्जुसे तीनि पुरुषनके सदोष नेत्रनका संबंध होयके सर्पदंडमाला एक एकका तिन्हकुं भ्रम होवै तहां जाकी वृत्तिउपहितमें जो विषय उपजाहै सो ताहीकुं प्रतीत होवैहै अन्यकुं नहीं इस रीतिसं भ्रम ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं किंतु अविद्याकी वृत्तिरूपहै परंतु जा वृत्तिउपहित चेतनमें स्थित अविद्याका परिणाम भ्रमहै सो इदमाकारवृत्ति नेत्रसं रज्जु आदिक विषयके संबंधतं होवैहै यातें भ्रमज्ञानमें इंद्रियजन्यता प्रतीति होवैहै अनिर्वचनीय ख्यातिका निरूपण और अन्यथाख्याति आदिकनका खंडन गौडब्रह्मानंदकृत ख्यातिविचारमें लिखाहै सो अतिकेठिनहै यातें लिखा नहीं इस रीतिसं वेदांतसिद्धांतमें भ्रमज्ञान इंद्रियजन्य नहीं ॥

न्याय औ वेदांतकी अन्य विलक्षणता ॥ १८ ॥

औ वेदांतसिद्धांतमें अभावका ज्ञानची इंद्रियजन्य नहीं किंतु अनुपलब्धि नाम पृथक् प्रमाणतं अभावका ज्ञान होवैहै यातें अभावके प्रत्यक्षका हेतु विशेषणता संबंधका अंगीकार निष्फलहै औ जातिव्यक्तिका समवायसंबंध नहीं किंतु तादात्म्यसंबंध है तैसं गुण-

शुक्तिसँ संबंध होवै तहां दोषकै बलतँ सर्पत्वकी अँ स्मृति होवैहै रज्जुत्व औ शुक्तित्वकी नहीं । विशिष्टज्ञानक ज्ञान जा धर्मकू विषय करै सोई धर्म विशिष्टज्ञानसँ विषय औ रजतत्वका स्मृतिज्ञान रज्जुत्व औ शुक्तित्वकू विषय सर्पत्व औ रजतत्वकू विषय करैहै यातँ सर्पहै या रज्जुमें सर्पत्व भासैहै औ रजतहै या शुक्तिकै विशि रजतत्व भासैहै सर्पहै या विशिष्टभ्रममें विशेष्य रज्जु है काहेतँ सर्पत्वका समवायसंबंध रज्जुमें भासैहै तँ प्रतियोगीहै औ रज्जु अनुयोगीहै तैसेँ रूपा है या भ्र का समवाय भासैहै ता समवायका प्रतियोगी रजत औ शुक्ति अनुयोगीहै यातँ विशेष्यहै इस विशेषणकै अभाववालैमें विशेषण भासैहै ॥ यातँ अभाववालैमें विशेषण प्रतीति भ्रम कहियेहै कहैहै अन्यथाख्याति कहैहै ॥ भ्रमज्ञानमें ख्यातिवादनामग्रंथमें चक्रवर्तिगदाधरभट्टाचा यातँ लिख्या नहीं इसरीतिसँ न्यायमतमें सर्पादि हैं सर्पादिक नहीं औ प्रत्यक्षरूप भ्रमज्ञानवी

वेदान्तसिद्धान्तके अनुसार इन्द्रि
रीति ॥ १७

औ वेदांतसिद्धांतमें सर्पभ्रमका विषय
सर्प है औ भ्रमज्ञान इंद्रियजन्य नहीं औ
आश्रय आत्माहै वेदांतमतमें ज्ञानका
अंतःकरण तो न्यायमतमें
सारे परिणाम हैं या
नहीं तत्करणका परिणाम
है यह विचारसागरमें लिख्याहै यातँ इह

मनके इंद्रियपदैमें कहेहैं सो विचारिके देखें तो दोष नहीं काहेतें मनका असाधारण विषय सुख दुःख इच्छादिक हैं औ अंतःकरणविशिष्ट जीव हैं औ गीतामें इंद्रियनतें पर मनहै यह कहाहै तहां इंद्रियशब्दसँ बाह्य इंद्रियनका ग्रहणहै यातें बाह्य इंद्रियनतें मनइंद्रिय पर है यह गीतावचनका अर्थहै विरोध नहीं ॥

औ मानसज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं है या कहनेका यह अभिप्रायहै कि शमदमादि संस्काररहित विक्षिप्तमनसँ उपजे ज्ञानका विषय ब्रह्म नहींहैं औ मानसज्ञानकी फलव्याप्यता ब्रह्मविषै नहींहै वृत्तिमें चिदाभास फल कहियेहै ताका विषय ब्रह्म नहींहै घटादिक अनान्म पदार्थनकूं वृत्तिप्राप्ति होवै तहां वृत्ति औ चिदाभास दोनूके व्याप्य कहिये विषयपदार्थ होवैहैं औ ब्रह्माकार वृत्तिमें जो चिदाभास ताका व्याप्य कहिये विषय ब्रह्म नहीं है वृत्तिमात्रका विषय ब्रह्महै यह विचारसागरके चतुर्थ तरंगमें स्पष्टहै, जैसे मनकी विषयता ब्रह्मविषै निषेध करीहै तैसँ शब्दकी विषयताभी निषेध करीहै 'यतो वाचो निवर्तते अप्राप्य मनसा सह' यह निषेधवचन है तहां शब्दजन्य ज्ञानका विषय ब्रह्म नहींहैं ऐसा अर्थ अंगीकार होवै तो महावाक्यभी शब्दरूपही हैं तिनतें उपजे ज्ञानकाभी विषय ब्रह्म नहीं होवैगा यातें सिद्धांतकाही भंग होवैगा यातें निषेधवचनका यह अर्थहै:—शब्दकी शक्ति-वृत्तिजन्यज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं किंतु शब्दकी लक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानका विषय ब्रह्महै तैसँ लक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानमेंभी चिदाभासरूप फलका विषय ब्रह्म नहींहै किंतु आवरणभंगरूप वृत्तिमात्रकी विषयताब्रह्म विषयहै जैसे शब्दजन्य ज्ञानकी विषयताका सर्वथा निषेध नहीं तैसँ मानसज्ञानकी विषयताकाभी सर्वथा निषेध नहीं किंतु संस्काररहित मनकी ब्रह्मज्ञानमें हेतुता नहीं औ मानसज्ञानमें जो चिदाभास अंगहै ताकी विषयता नहीं और जो ऐसे कहें ब्रह्मज्ञानमें मनकूं करणता हैं तो दो प्रमाणजन्य ब्रह्मज्ञान कहना होवैगा काहेतें महावाक्यनमें ब्रह्मज्ञानकी करणता तो भाष्यकारादिकनमें सर्वत्र प्रतिपादन करीहै ताका तो निषेध वनै नहीं मनकूंभी करण-

गुणीका क्रियाक्रियावानका कार्य उपादान कारणकाबी, तादात्म्यसंबंध यातें समवायके स्थानमें तादात्म्य कहैहैं औ जैसे त्वक्आदिक इंद्रि-
भूतजन्य हैं तैसें श्रोत्र इंद्रियबी आकाशजन्यहै आकाशरूप नहीं औ मी-
मांसाके मतमें तो शब्द द्रव्यहै वेदांतमतमें गुणहै परंतु न्यायमतमें तं-
शब्द आकाशकाही गुणहै । वेदांतमतमें विद्यारण्यस्वामीने पांचभूतनक
गुण कहाहै और वेदांतमतमें वाचस्पतिमिश्रनें तो मन इंद्रिय माना है औ
ग्रंथकारोंनें मन इंद्रिय नहीं मानाहै । जिनके मतमें मन इंद्रिय नहीं तिनके
मतमें सुख दुःखका ज्ञान प्रमाणजन्य नहीं यातें प्रमाणहीं। सुखदुःखसाक्षी-
भास्पहै औ वाचस्पतिके मतमें सुखादिकनका ज्ञान मनरूप किंतु प्रमाणज-
न्यहै यातें प्रमाहै औ ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान तो दोनूं मतमें प्रमाहै वाचस्प-
तिके मतमें मनरूप प्रमाणजन्यहै औरनके मतमें शब्दरूप प्रमाणजन्यहै ॥

वाचस्पतिके मनका (मनकी इंद्रियताकी) सार-

ग्राही दृष्टिसे अंगीकार ॥ १९ ॥

जिनके मतमें मनइंद्रिय नहीं तिनके मतमें इंद्रियजन्यता प्रत्यक्षज्ञानका
लक्षण नहीं किंतु विषयचेतनका वृत्तिचेतनसें अभेदही प्रत्यक्षज्ञानका
लक्षणहै जैसे वृत्तिचेतनका विषयचेतनका अभेद होवैहै तैसें विचारसागरमें
स्पष्टहै वाचस्पतिका मतबी समीचीन नहींहै काहेतें वाचस्पतिके मतमें ये दोष
कहैहैं एकतो मनका असाधारण विषय नहीं है यातें मन इंद्रिय नहीं ॥ औ
गीतावचनका विरोधहै गीताके तीसरे अध्यायके बियालीसमें श्लोकमें
इंद्रियनतें मन परहै यह कहाहै जो मनबी इंद्रिय होवै तो इंद्रियनतें
मन परहै यह कहना संभव नहीं औ मानस ज्ञानका विषय ब्रह्म नहींहै यह
श्रुतिस्मृतिमें लिखाहै वाचस्पतिनें मनकूं इंद्रियता मानिके ब्रह्मसाक्षात्कार-
बी मनरूप इंद्रियजन्यहै यातें मानसहै यह कहाहै सो विरुद्धहै औ अंतः-
करणकी अवस्थाकूं मन कहैहैं सो अंतःकरण प्रत्यक्षज्ञानका आश्रय होने-
तें कर्त्ताहै जो कर्त्ता होवै सो करण होवै नहीं यातें मन इंद्रिय नहीं ये दोष-

मनके इंद्रियपर्यन्त कहे हैं सो विचारिके देखें तो दोष नहीं काहेतें मनक असाधारण विषय सुख दुःख इच्छादिक हैं औ अंतःकरणविशिष्ट जीव है औ गीतामें इंद्रियनतें परमनहै यह कहाहै तहां इंद्रियशब्दसँ बाह्य इंद्रियनका ग्रहणहै यातें बाह्य इंद्रियनतें मनइंद्रिय पर है यह गीतावचनका अर्थहै विरोध नहीं ॥

औ मानसज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं है या कहनेका यह अभिप्रायहै कि शमदमादि संस्काररहित विश्रित्तमनसँ उपजे ज्ञानका विषय ब्रह्म नहींहै औ मानसज्ञानकी फलव्याप्यता ब्रह्मविषै नहींहै वृत्तिमें चिदाभास फल कहियेहै ताका विषय ब्रह्म नहींहै घटादिक अनात्म पदार्थनकूं वृत्तिप्राप्ति होवै तहां वृत्ति औ चिदाभास दोनूके व्याप्य कहिये विषयपदार्थ होवैहैं औ ब्रह्माकार वृत्तिमें जो चिदाभास ताका व्याप्य कहिये विषय ब्रह्म नहीं है वृत्तिमात्रका विषय ब्रह्महै यह विचारसागरके चतुर्थ तरंगमें स्पष्टहै, जैसे मनकी विषयता ब्रह्मविषै निषेध करीहै तैसँ शब्दकी विषयताभी निषेध करीहै 'यतो वाचो निवर्तते अप्राप्य मनसा सह' यह निषेधवचन है तहां शब्दजन्य ज्ञानका विषय ब्रह्म नहींहै ऐसा अर्थ अंगीकार होवै तो महावाक्यभी शब्दरूपही हैं तिनतें उपजे ज्ञानकाभी विषय ब्रह्म नहीं होवैगा यातें सिद्धांतकाही भंग होवैगा यातें निषेधवचनका यह अर्थहै:—शब्दकी शक्ति-वृत्तिजन्यज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं किंतु शब्दकी लक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानका विषय ब्रह्महै तैसँ लक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानमेंभी चिदाभासरूप फलका विषय ब्रह्म नहींहै किंतु आवरणभंगरूप वृत्तिमात्रकी विषयताब्रह्म विषयहै जैसे शब्दज-य ज्ञानकी विषयताका सर्वथा निषेध नहीं तैसँ मानसज्ञानकी विषयताकाभी सर्वथा निषेध नहीं किंतु संस्काररहित मनकी ब्रह्मज्ञानमें हेतुता नहीं औ मानसज्ञानमें जो चिदाभास अंशहै ताकी विषयता नहीं और जो ऐसे कहैं ब्रह्मज्ञानमें मनकूं करणता हैं तो दो प्रमाणजन्य ब्रह्मज्ञान कहना होवैगा काहेतें महावाक्यनमें ब्रह्मज्ञानकी करणता तो भाष्यकारादिकनमें सर्वत्र प्रतिपादन करीहै ताका तो निषेध वनैं नहीं मनकूंभी करण

ता कहें तो प्रमाका करण प्रमाण कहियेहै यातें ब्रह्मप्रमाके शब्द औ मन दो प्रमाण सिद्ध होवेंगे सो दृष्ट विरुद्धहै काहेतें चाक्षुपादिक प्रमाके नेत्रादिक एकही एक प्रमाण हैं किसी प्रमाके हेतु दो प्रमाण देखे सुने नहीं नैयायिकभी चाक्षुपादिक प्रमामें मनकूं सहकारिता मानैहैं प्रमाणता नेत्रादिकनकूंही मानै हैं मनकूं नहीं सुखादिकनकै ज्ञानमें केवल मनकूं प्रमाणता मानैहैं अन्यकूं नहीं यातें एक प्रमाकी दोनोकूं प्रमाणता कहना दृष्टविरुद्धहै जहां एक पदार्थमें दो-इंद्रियकी योग्यता होवै जैसे घटमें नेत्रत्वककी योग्यताहै तहांभी दो प्रमाणतें एक प्रमाहोवै नहीं किंतु नेत्रप्रमाणतें घटकी चाक्षुप्रमा होवैहै । त्वक्प्रमाणतें त्वाचप्रमा होवैहै दो प्रमाणतें एक प्रमाकी उत्पत्ति दृष्ट नहीं। सो शंका बने नहीं । काहेतें प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष होवै तहां पूर्व अनुभव औ इंद्रिय दो प्रमाणतें एक प्रमा होवैहै यातें दृष्टविरुद्ध नहीं जहां प्रत्यभिज्ञा होवै तहां पूर्व अनुभव संस्कारद्वारा हेतुहै औ संयोगादिक संबंधद्वारा इंद्रिय हेतु है यातें संस्काररूप व्यापारवाला कारण पूर्व अनुभवहै औ संबन्धरूप व्यापारवाला कारण इंद्रिय है यातें प्रमाके करण होनेतें दोनूं प्रमाणहैं ॥

तैसें ब्रह्मसाक्षात्काररूप प्रमाके शब्द औ मन दो प्रमाणहैं या कहनेमें दृष्टविरोध नहीं उलटा ब्रह्मसाक्षात्कारकूं मनरूप इंद्रियजन्यता मानै प्रत्यक्षता निर्धिवादसं सिद्ध होवैहै ब्रह्मज्ञानकूं केवल शब्दजन्यता मानै तो विवादसं प्रत्यक्षता सिद्ध करियेहै । दशमदृष्टांतविषैभी इंद्रियजन्यता औ शब्दजन्यताका विवाद है इंद्रियजन्य ज्ञानकूं प्रत्यक्षतामें विवाद नहीं औ जो ऐसें कहें प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षमें पूर्व अनुभवजन्य संस्कार सहकारी है केवल इंद्रिय प्रमाणहै ताका यह समाधानहै ब्रह्मसाक्षात्काररूप प्रमामेंभी शब्द सहकारी है केवल मन प्रमाणहै औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें जो इंद्रिय जन्य ज्ञानकूं प्रत्यक्षता कहनेमें दोष कहेहैं तिन्हके सम्यक् समाधान न्यायकौस्तुभआदि ग्रंथनमें लिखेहैं जाकूं जिज्ञासा होवै सो तिनमें देखि लेवै औ जो मनकूं इंद्रियतामें दोष कहा ज्ञानका आश्रय होनेतें अंतः—

करण कर्ता है, यातें ज्ञानका कारण बनें नहीं। यह दोषभी नहीं; काहेतें। धर्म अंतःकरण तो ज्ञानका आश्रय होनेतें कर्ता है, और अंतःकरणका परिणाम-रूप मन ज्ञानका करण है; इस रीतिसें मनभी प्रमाज्ञानका करण है, यातें प्रमाण है.

न्याय औ वेदांतका प्रत्यक्ष विचारमें भेद ॥ २० ॥

जहां इंद्रियतें द्रव्यका प्रत्यक्ष होवे, तहां तो न्याय औ वेदांत मतमें विलक्षणता नहीं, किंतु द्रव्यका इंद्रियतें संयोगही संबंध है औ इंद्रियतें द्रव्य की जातिका अथवा गुणका प्रत्यक्ष होवे, तहां न्यायमतमें तो संयुक्तसमवाय संबंध है औ वेदांत मतमें संयुक्ततादात्म्य संबंध है, काहेतें ? न्यायमतमें जिनका समवाय संबंध है, तिनका वेदांतमतमें तादात्म्य संबंध है. औ गुणकी जातिके प्रत्यक्षमें न्यायरीतिसें संयुक्तसमवेतसमवाय संबंध है औ वेदांत मतमें संयुक्ततादात्म्यवत् तादात्म्य संबंध है. याहीकूं संयुक्ताभिन्नतादात्म्य कहैहैं. इंद्रियतें संयुक्त जो घटादिक तिन्हमें तादात्म्यवत् कहिये तादात्म्यसंबन्धवाले रूपादिक हैं तिन्हमें तादात्म्यसंबन्ध रूपत्वादिक जातिका है जैसे घटादिकनमें रूपादिक तादात्म्यवत् है, तैसें घटादिकनमें अभिन्नभी कहिये है. अभिन्नकाही तादात्म्यसंबन्ध होवे है. जहां श्रोत्रमें शब्दका साक्षात्कार होवे तहां न्यायमतमें तो समवायसंबन्ध है औ वेदांतमतमें श्रोत्र-इंद्रिय आकाशका कार्य है यातें जैसे चक्षुरादिकनमें क्रिया होवे है तैसें श्रोत्रमें क्रिया होयके शब्दवाले द्रव्यसें श्रोत्रका संयोग होवे है. ता श्रोत्र संयुक्त द्रव्यमें शब्दका तादात्म्य संबंध है. काहेतें ? वेदांतमतमें पंचभूतनका गुण शब्द होनेतें भेदादिकनमेंभी शब्द है; यातें श्रोत्रके संयुक्ततादात्म्य संबंधसें शब्दका प्रत्यक्ष होवे है. औ शब्दत्वका प्रत्यक्ष होवे तहां श्रोत्रका संयुक्ततादात्म्यवत् तादात्म्य संबंध है. वेदांतमतमें जैसे शब्दत्व-जातिहै तैसें वारत्त्व मंदत्वभी जातिही हैं. न्यायमतकी न्यायी जातिमें भिन्न उपाधि नहीं, यातें शब्दत्वजातिका जो श्रोत्रसें संबंध सीरे मंदत्व वारत्त्व-मंदत्वका है; विशेषणवासंबन्ध नहीं. औ अभावका ज्ञान अनुजट्ठिन-

माणतैं होवै है, किसी इंद्रियतैं अभावका ज्ञान होवै नहीं; यातैं अभावका इंद्रियतैं संबंध अपेक्षित नहीं. यह न्यायमत औ वेदान्तमतका प्रत्यक्ष-विचारमें भेद है.

प्रत्यक्षप्रमाका उपसंहार ॥ २१ ॥

इसरीतिसैं प्रत्यक्ष प्रमाके पट्ट भेद हैं, ताके करण पट्ट हैं, यातैं नेत्रादिक पट्ट इंद्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण कहिये हैं न्यायमतमें औ वाचस्पतिमतमें छठा प्रत्यक्ष प्रमाण मन है. पंचपादिकाके कर्त्ता पञ्चपादाचार्यके मतके अनुसारी मनकूं प्रमाण नहीं मानैं हैं, सुख दुःख तौ साक्षिभास्य हैं; यातैं सुख दुःखका ज्ञान प्रमा नहीं औ विशिष्ट जीवमें अंतःकरण भाग साक्षीभास्य है, चेतन भाग स्वयंप्रकाश है, यातैं जीवका ज्ञानभी मानस नहीं. ब्रह्मविद्यारूप अपरोक्षज्ञान यद्यपि प्रमारूप है, तथापि ताका करण शब्द है; यातैं मन प्रमाण नहीं, परंतु पंचपादिका अनुसारी जो सिद्धांत है तहांभी प्रत्यक्षप्रमाके पट्ट भेद हैं. शब्दजन्यब्रह्मकी प्रत्यक्षप्रमा छठी है; औ अभावका ज्ञान यद्यपि अनुपलब्धिप्रमाणजन्य है, तथापि प्रत्यक्ष है. यह वार्त्ता अनुपलब्धि प्रमाणके निरूपणमें कहेंगे; यातैं प्रत्यक्षप्रमाके सप्त भेद संभवैं हैं, तथापि इस ग्रंथकी रीतिसैं अभावज्ञानमें प्रत्यक्षता नहीं हैं, यातैं प्रत्यक्षप्रमाके पट्ट भेद हैं, सप्त नहीं. यह संक्षेपतैं प्रत्यक्षप्रमाण कह्या ॥

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे प्रत्यक्षप्रमा-
णनिरूपणं नाम प्रथमः प्रकाशः ॥ १ ॥

अथानुमानप्रमाणनिरूपणं नाम द्वितीय- प्रकाशप्रारम्भः ।



अनुमितिकी सामग्रीका लक्षण औ स्वरूप ॥ १ ॥

अनुमिति प्रमाका जो करण होवै सो अनुमानप्रमाण कहियेहै लिंगज्ञान-जन्य जो ज्ञान सो अनुमिति कहियेहै; जैसे पर्वतमें धूमका प्रत्यक्ष ज्ञान होयके वदिका ज्ञान होवै है. तहां धूमका प्रत्यक्षज्ञान लिंगज्ञान कहिये है तासँ वदिका ज्ञान उपजै है यातँ पर्वतमें वदिका ज्ञान अनुमिति है. जाके ज्ञानसँ साध्यका ज्ञान होवै सो लिंग कहिये है. अनुमितिज्ञानका विषय साध्य कहिये है. अनुमितिका विषय वदिका है, यातँ वदिका साध्य है. धूम-ज्ञानतँ वदिकारूपसाध्यका ज्ञान होवैहै, यातँ धूम लिंग है. व्याप्यके ज्ञानतँ व्यापकका ज्ञान होवै है, यातँ, व्याप्यकूँ लिंग कहें हैं, व्यापककूँ साध्य कहें हैं, व्याप्यकूँ व्याप्य कहें हैं व्याप्यनिरूपककूँ व्याप्यक कहें हैं, अविनाभावरूप संबंधकूँ व्याप्य कहेंहैं जैसे धूमविषै वदिका अविना-भावरूप संबंध है, सोई धूमविषै वदिकी व्याप्य है, यातँ धूम वदिका व्याप्य है, ता व्याप्यनिरूपसंबंधका निरूपक वदिका है; यातँ धूमका व्यापक वदिका है. जाविना जो होवै नहीं ताका अविनाभावरूप संबंध तामें कहिये है. वदिका विना धूम होवै नहीं यातँ वदिका अविनाभावरूप संबंध धूममें है. वदिकें धूमका अविनाभाव नहीं. काहेतँ ? तमलोहपिंडमें धूम विना वदिका है. यातँ धूमका व्याप्य वदिका नहीं, वदिका व्याप्य धूम है. तैसें रूपका व्याप्य रस है पृथिवी जल तेजमें रूप रहै है, पृथिवी जलमें रस रहै है, यातँ रूपका अ-विनाभावरूप संबंध रसमें होतँ रूपका व्याप्य रस है, औररूपमें रसका विना-भाव है, तेजमें रस विनाभाव कहिये है सत्ता रूपकी है. यातँ रसका व्याप्य रूप नहीं. जो जासँ व्यभिचारी होवै सो ताका व्याप्य होवै नहीं. अधिक

देशमें जो रहै सो व्यभिचारी कहिये है। धूमसँ अधिकदेशमें रहै जो वह्नि-
 सो धूमका व्यभिचारी है। रसतँ अधिक देशमें रूप रहै है यातँ रसका
 व्यभिचारी रूप है। जो न्यून देशमें रहै ताकै विपै अविनाभाव संबंध है।
 सोई व्याप्य है। वह्नितँ न्यून देशमें धूम है, यातँ वह्निकी धूमविपै अविना-
 भावरूप व्याप्ति है। सो धूम व्याप्य है, रूपतँ न्यूनदेशमें रस है। यातँ रसमें
 रूपकी व्याप्ति है। तिसवाला रस व्याप्य है। जैसेँ न्यूनदेशमें रहनेवालेमें अधिक
 देशवालेकी व्याप्ति है, तैसेँ दोष पदार्थ समान देशमें रहनेवाले होवें
 तिनकीभी परस्पर व्याप्ति होवै है। जैसेँ गंध-गुण औ पृथिवीत्वजाति केवल
 पृथिवीमें रहनेवाले हैं। तहां गंधकी व्याप्ति पृथिवीत्वमें है औ पृथिवीत्वकी
 व्याप्ति गंधमें है; तैसेँ स्नेह गुण औ जलत्वजाति जलमें हैं, जल विना स्नेह औ
 जलत्व रहै नहीं, यातँ समदेशवृत्ति होनेतँ दोनुँ परस्पर व्याप्तिवाले होनेतँ
 व्याप्य हैं, काहेतँ? जैसेँ न्यूनदेशवृत्तिमें अविनाभावरूप संबंध है; तैसेँ समान-
 देशवृत्ति पदार्थनकाभी परस्पर अविनाभाव है। यद्यपि पृथिवीत्वसँ न्यूनदेश-
 वृत्ति गंध है, औ जलत्वसँ न्यूनदेशवृत्ति स्नेह है। काहेतँ? प्रथम क्षणमें निर्गु-
 ण द्रव्य उपजै है, द्वितीय क्षणमें गुण उपजै है, औ जाति प्रथम क्षणमेंभी
 द्रव्यविपै रहै है, यातँ घटके प्रथम क्षणमें गंधका व्यभिचारी पृथिवीत्व होनेतँ
 ताकै विपै गंधका अविनाभावसंबंधरूप, व्याप्तिका अभाव है। औ उत्पत्ति
 क्षणवर्ति जलमें स्नेहका व्यभिचारी जलत्व होनेतँ ताकै विपै स्नेहका अविना-
 भावरूप संबंध नहीं, यातँ स्नेहकी व्याप्तिका जलत्वमें अभाव होनेतँ स्नेहका
 व्याप्य जलत्व नहीं इस रीतिसँ पृथिवीत्वका व्याप्य गंध है, गंधका व्याप्य
 पृथिवीत्व नहीं। तैसेँ जलत्वका व्याप्य स्नेह है, स्नेहका व्याप्य जलत्व नहीं
 तथापि गंधवत्त्व औ पृथिवीत्व परस्पर व्याप्तिवाले हैं। यातँ दोनुँ परस्पर व्याप्य
 हैं, तैसेँ स्नेहवत्त्व औ जलत्व दोनुँ परस्पर व्याप्य हैं। काहेतँ? गंधकी अधिक-
 रणताकूँ गंधवत्त्व कहै है औ स्नेहकी अधिकरणताकूँ स्नेहवत्त्व कहै है।
 जिसमें जो पदार्थ कदाचित् होवै तिसमें ता पदार्थकी अधिकरणता सदा
 रहै है। यह व्याप्तिनिरूपणमें जगदीश भट्टाचार्य आदिकोंमें लिख्या है।

तहां यह प्रसंग है:—अव्याप्यवृत्ति पदार्थकी अधिकरणता व्याप्यवृत्ति-होवै है. अधिकरणता अव्याप्यवृत्ति नहीं होवै है. अव्याप्यवृत्ति दो प्रकारका होवै है, देशकृत अव्याप्यवृत्ति होवै है औ कालकृत अव्याप्यवृत्ति होवै है, जो पदार्थके एक देशमें होवै औ एक देशमें न होवै सो देशकृत अव्याप्यवृत्ति कहिये है. जैसे पदार्थके एकदेशमें संयोग होवै है सो देशकृत अव्याप्यवृत्ति है; परंतु संयोगकी अधिकरणता सारै पदार्थमें होवै है, एकदेशमें नहीं; यातें अव्याप्यवृत्ति संयोगकी अधिकरणता व्याप्यवृत्ति है, अव्याप्यवृत्ति नहीं; यह सिद्धांत है औ किसी कालमें होवै किसी कालमें नहीं होवै सो कालिक अव्याप्यवृत्ति कहिये है पूर्व कही रीतिसँ गंधादिक गुण कालिक अव्याप्यवृत्ति हैं. तिन्हकी अधिकरणता द्रव्यकी उत्पत्ति-क्षणमें भी रहै है, यातें गंधवत्त्व रसवत्त्व पृथिवीत्व जलत्वके समदेश समकाल-वृत्ति हैं, यह न्यायरीतिसँ समाधान है. औ वेदांतमतमें तो निर्गुणद्रव्य उपजै नहीं, प्रथमही सगुण होवै है; यातें गंधरसकेभी पृथिवीत्व जलत्व व्याप्यहैं

अनुमितिज्ञानमें व्याप्तिके ज्ञानकी अपेक्षाप्रकार ॥ २ ॥

इसरीतिसँ अविनाभावरूप संबंध व्याप्ति है; तिसवाला व्याप्य है. व्याप्य जो धूम ताका पर्वतादिकनमें जाकूं प्रत्यक्ष ज्ञान होवै अथवा शब्दज्ञान होवै ताकूं पर्वतादिकनमें अग्निका अनुमितिज्ञान होवै है; तैसँ रसके ज्ञानसँ रूपका ज्ञान होवै है, परंतु जा पुरुषकूं धूम वह्निका व्याप्य है ऐसा ज्ञान पूर्व हुआ होवै ताकूं धूमज्ञानतें व्याप्यत्वका स्मरण होयकै वह्निकी अनुमिति होवै है; व्याप्तिकूं व्याप्यत्व कहै हैं. तैसँ रूपका व्याप्य रस है, ऐसा जाकूं ज्ञान हुआ होवै ताकूं रसके ज्ञानतें रूपकी रसमें व्याप्तिका स्मरण होयकै रूपकी अनुमिति होवै है. जाकूं व्याप्यत्वका ज्ञान पूर्व हुआ नहीं ताकूं धूमादिकनके ज्ञानतें वह्नि आदिकनकी अनुमिति होवै नहीं; यातें व्याप्तिका ज्ञान अनुमितिका कारण है, व्याप्तिवालेकूं व्याप्य कहै हैं औ व्याप्तिकूं व्याप्यता कहै हैं. सो व्याप्तिका ज्ञानभी संदेहरूप कारण नहीं. काहेंतें ? "धूम वह्निकी व्याप्ति

मिवाला है वा नहीं" ऐसा जाकू पूर्व ज्ञान हुआ है ताकू धूमज्ञानतँ वह्निका ज्ञान होवै नहीं; किंतु "धूम वह्निकी व्याप्तियाला है" ऐसा जाकू निश्चय-रूप ज्ञान हुआ है ताकू धूमज्ञानतँ वह्निका अनुमितिरूप ज्ञान होवैहै; यातँ व्याप्तिका निश्चय अनुमितिका हेतु है. सो व्याप्तिका निश्चय सहचार ज्ञानतँ होवै है. महानसादिकनमें बारंबार धूमवह्निका सहचार देखिके "वह्निका व्याप्य धूम है" ऐसा ज्ञान होवै है औ "धूमका व्याप्य वह्नि है" ऐसा ज्ञान होवै नहीं; काहेतँ ? महानसादिकनमें जैसा वह्निका सहचार धूममें देखिये है, तैसा धूमका सहचार यद्यपि वह्निमें देखिये है; तथापि धूमका व्यभिचारभी वह्निमें देखिये है; यातँ यह सिद्ध हुआ:—जा पदार्थका जामें व्यभिचार नहीं प्रतीत होवै औ सहचार प्रतीत होवै ता पदार्थकी व्याप्तिका तामें निश्चय होवै है, वह्निका धूममें व्यभिचार नहीं प्रतीत होवै है औ सहचार प्रतीत होवै है; यातँ वह्निकी व्याप्तिका धूममें निश्चय होवै है. वह्निमें धूमका सहचार प्रतीत होवै है औ व्यभिचारभी प्रतीत होवै है; यातँ "धूमका व्याप्य वह्नि है" यह निश्चय होवै नहीं. सहचार नाम साथ रहनेका है, व्यभिचार नाम जुदा-रहनेका है; यद्यपि जलके धूममें वह्निका व्यभिचार है औ अग्नि शांत हुये जो महानसमें धूम रहै ताकै विपै वह्निका व्यभिचार है. तथापि जाके मूलका उच्छेद नहीं हुआ ऐसी ऊंची धूमरेखामें वह्निका व्यभिचार नहीं. यातँ विलक्षण धूमरेखामें वह्निकी व्याप्तिका प्रत्यक्षरूप निश्चय होवै है. तैसी विलक्षण धूमरेखाका पर्वतादिकनमें प्रत्यक्ष होयके "धूम वह्निका व्याप्य है" इस अनुभवके संस्कारका उद्भव होवै है; तिसतँ अनंतर "वह्निमान् पर्वत है" ऐसी अनुमिति होवै है.

सकल नैयायिकमतमें अनुमितिका क्रम ॥ ३ ॥

यद्यपि न्यायमतमें अनुमान प्रसंगमें अनेक पक्ष हैं, सो तिनके ग्रंथनमें स्पष्ट हैं, परंतु सकल नैयायिक मतमें अनुमितिका यह क्रम है:—प्रथम ती महानसादिकनमें हेतुसाध्यका सहचार दर्शन होवै है, तिसतँ हेतुमें साध्यकी

व्याप्तिका निश्चय होवैहै, तिसतें अनंतर पर्वतादिकनमं हेतुका प्रत्यक्ष होवै है, तिसतें अनंतर संस्कारका उद्भव होयकै व्याप्तिकी स्मृति होवै है, तिसतें अनंतर साध्यकी व्याप्तिविशिष्ट हेतुका पक्षमें प्रत्यक्ष होवै है, ताकूं परामर्श कहैहैं. “वद्विव्याप्यधूमवान् पर्वतः” यह प्रसिद्धअनुमानमें परामर्शका आकार है, “साध्यव्याप्यहेतुमान् पक्षः” यह परामर्शका सामान्य रूप है, तिसतें अनंतर “वद्विमान् पर्वतः” ऐसा अनुमिति ज्ञान होवै है. या क्रममें अनुमिति होवै है, परंतु प्राचीनमतमें अनुमितिका कारण परामर्श है, औ सकल ज्ञान अन्यथा सिद्ध है. ताके मतमें परामर्शही अनुमान है. यद्यपि परामर्शका व्यापार मिलै नहीं तथापि तिसके मतमें व्यापारहीन कारणकूं कारण कहैहैं, यातें परामर्शही अनुमितिका कारण होनेतें अनुमान है. और कोई नैयायिक ज्ञानहेतुकूं अनुमान कहैहैं. और कोई पक्षमें हेतुके ज्ञानकूं अनुमान कहैहैं. व्याप्तिकी स्मृति औ परामर्शकूं व्यापार कहैहैं. और कोई व्याप्तिके स्मृतिज्ञानकूं अनुमान कहैहैं परामर्शकूं व्यापार कहैहैं. ऐसैं नैयायिकनके अनेक मत हैं, परंतु सबके मतमें परामर्शका अंगीकार है, कोई परामर्शकूं कारण कहैहैं, कोई व्यापार कहैहैं परामर्शविना अनुमिति होवै नहीं; यह सकल नैयायिकनका मत है.

अनुमितिविषे मीमांसाका मत ॥ ४ ॥

औ मीमांसाका यह मत है:—जहां पर्वतमें धूमके प्रत्यक्षतें व्याप्तिकी स्मृति होयकै वद्विकी अनुमिति होय जावै तहां परामर्शतें विनाभी अनुमिति अनुभवसिद्ध है; यातें जहां परामर्श होयकै अनुमिति होवै तहांभी परामर्श अनुमितिका कारण नहीं, किंतु परामर्श अन्यथासिद्ध कहिये है. जैसें दैवतें आया रासभ वा कुलालपत्नी घटमें अन्यथासिद्ध है. कारण-सामर्थीतें बाल होवै सो अन्यथासिद्ध कहिये है. इनरीतिमें मीमांसकके मतमें परामर्श कारण नहीं ताके अनुज्ञारीभी एक परामर्शकूं छोड़िके नैयायिकनकी नाई अनेक पदार्थनकूं अनुमान कहै हैं. कोई व्याप्तिकी स्मृतिकूं,

कोई महत्त्वपूर्ण व्यक्तिके अनुभवकूं, कोई पक्षमें हेतुके ज्ञानकूं अनुमान कहें ह.

अद्वैतमतानुसार अनुमितिकी रीति ॥ ५ ॥

औ अद्वैतग्रंथभी जहां विरोध न होवै तहां मीमांसाकी प्रक्रियाके अनुसार हैं, यातें अद्वैतमतमें भी परामर्श कारण नहीं, किंतु महानसादिकनमें व्याप्तिका प्रत्यक्षरूप अनुभव होवै है सो अनुमितिका करण है. सो व्यक्तिके अनुभवके उद्बुद्ध संस्कार व्यापार हैं, औ पर्वतमें जो धूमका प्रत्यक्ष सो संस्कारका उद्बोधकहै, औ जहां व्यक्तिकी स्मृति होय जावै तहांभी स्मृतिकी उत्पत्तिसैं संस्कारनका नाश तौ होवै नहीं, यातें स्मृति संस्कार दोनूंहैं; तहां भी अनुमितिके व्यापाररूप कारण संस्कार हैं, व्यक्तिकी स्मृति कारण नहीं. काहेतें ? अनुमितिकें व्यक्तिस्मृतिकूं व्यापाररूप कारण मानै तौ भी स्मृतिके कारण संस्कार माननैं औ स्मृतिकें अनुमितिकी करणता माननी यातें दोनूंमें कारणताकल्पना गौरव होवैगा, औ स्मृतिके कारण मानैं जो संस्कार तिनकूं अनुमिति कारणता मानैं तौ स्मृतिकी कारणताका त्याग लाघव है, इसरीतिसैं व्याप्तिका अनुभव करण है औ संस्कार व्यापार है, अनुमिति फल है, यह वेदांतपरिभाषादिक अद्वैतग्रंथनकी रीति है. नैयायिककी नाई परामर्श अनुमितिका कारण नहीं.

व्यक्तिकी स्मृतिकी व्यापारता औ संस्कारकी अव्यापारता ॥ ६ ॥

औ जो संस्कारकूं अनुमिति व्यापार नहीं मानैं, स्मृतिकूं व्यापार मानैं, तौभी सिद्धांतकी हानि नहीं, यद्यपि वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें विरोध है, तथापि युक्तिसैं अर्थनिर्णय करनेतें आधुनिक ग्रंथके विरोधसैं हानि नहीं; किंतु श्रुतिस्मृतिके विरोधसैं अथवा सिद्धांतविरोधसैं हानि होवै है. अनुमितिका व्यापाररूप कारण स्मृति है अथवा संस्कार है; इस अर्थमें धृति स्मृति उदासीन हैं, औ सिद्धांतभी उदासीन हैं. यातें व्यक्तिस्मृतिकूं व्यापारता कहनेमें विरोध नहीं, उटटी साधक युक्ति है. काहेतें ?

व्याप्तिसंस्कारकं अनुमितिका कारण कहें तो अनुद्बुद्ध संस्कारसँ अनुमिति होवे तो पर्वतमें धूमके प्रत्यक्ष विनाभी सदाही अनुमिति हुयी चाहिये, यातँ उद्बुद्धसंस्कार अनुमितिके हेतु माननें होवेंगे औ उद्बुद्ध संस्कारनतँ ही स्मृति होवैहै. यातँ जहां अनुमितिकी सामग्री है, तहां नियमतँ स्मृतिकी सामग्री है. दोनूकी सामग्री होनेतँ कौनसा ज्ञान होवे, यह धर्मराजकू पूछना चाहिये. परस्पर प्रतिबन्धता औ प्रतिबन्धकता माने तो गौरव दोष होवैगा, विनिगमनाविरह होवैगा औ अनुभवविरोध होवैगा. काहेतँ ? पर्वतमें धूमदर्शनतँ धूममें वह्निकी व्याप्तिका स्मरणतँ उत्तरकालमें अनुमिति होवैहै. यह बुद्धिमानोंके अनुभवसिद्ध है. अनुमितिसँ व्याप्तिस्मृतिका प्रतिबन्ध अनुभवविरुद्ध है. औ जहां दो ज्ञानोंकी सामग्री दो होवै तहां एक सामग्रीका दूसरी सामग्री प्रतिबन्धक होवैहै. इहां अनुमितिकी सामग्री औ स्मृतिकी सामग्री एक संस्कार है, ताका प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभाव वनै नहीं औ अनुमितिसँ स्मृतिका प्रतिबन्ध कहें तो अनुमिति भविष्यत् है सो उपजी नहीं, ताकू प्रतिबन्धकता संभवे नहीं. औ वेदांतपरिभाषामें तथा विसकी टीकामें अनुमितिसँ स्मृतिका प्रतिबन्ध लिख्या नहीं. काहेतँ ? टीकासहित वेदांतपरिभाषामें यह लिख्याहै:—धूमदर्शनतँ संस्कार उद्बुद्ध होवैहै. तिनतँ कहूं स्मृति होवै है, कहूं नहीं होवै है. संस्कार स्मृति होवै है तहांभी संस्कारनका नाश तो होवै नहीं. संस्कार स्मृति दोनू हैं; परंतु स्मृतिशून्य स्थलमें जैसे संस्कार व्यापार है, तैसे स्मृतिसद्भाव स्थलमेंभी संस्कारही व्यापार है स्मृति नहीं. यह धर्मराजका ग्रंथ है; तामें बुद्धिमानकू यह आश्चर्य होवैहै, उद्बुद्ध संस्कार होतँ स्मृतिशून्य स्थल कैसें होवैहै! औ स्मृतिकी उत्पत्तिसँ संस्कारका नाश होवैहै, स्मृतिसँ अन्य संस्कार होवै है, यह तयुक्तिक पक्ष है; ता काउपपादन ग्रंथांतरमें प्रसिद्ध है. यापक्षमें स्मृति संस्कार दोनूकी युक्ति सर्वथा विरुद्ध है.

स्वार्थानुमिति औ अनुमानका स्वरूप ॥ ७ ॥

यातँ व्याप्तिका अनुभव करण है, व्याप्तिकी स्मृति व्यापार है, यह पक्ष

कोई महानसादिकनमें व्याप्तिके अनुभवकूं, कोई पक्षमें हेतुके ज्ञानकूं अनुमान कहें हैं.

अद्वैतमतानुसार अनुमितिकी रीति ॥ ५ ॥

औ अद्वैतग्रंथभी जहां विरोध न होवै तहां मीमांसाकी प्रक्रियाके अनुसार हैं; यातें अद्वैतमतमें भी परामर्श कारण नहीं; किंतु महानसादिकनमें व्याप्तिका प्रत्यक्षरूप अनुभव होवै है सो अनुमितिका करण है. सो व्याप्तिके अनुभवके उद्बुद्ध संस्कार व्यापार हैं, औ पर्वतमें जो धूमका प्रत्यक्ष सो संस्कारका उद्बोधकहै, औ जहां व्याप्तिकी स्मृति होय जावै तहांभी स्मृतिकी उत्पत्तिसे संस्कारनका नाश तौ होवै नहीं, यातें स्मृति संस्कार दोनूंहैं; तहां भी अनुमितिके व्यापाररूप कारण संस्कार हैं, व्याप्तिकी स्मृति कारण नहीं. काहेतें ? अनुमितिमें व्याप्तिस्मृतिकूं व्यापाररूप कारण मानै तौ भी स्मृतिके कारण संस्कार मानें औ स्मृतिमें अनुमितिकी करणता माननी यातें दोनूंमें कारणताकल्पना गौरव होवैगा, औ स्मृतिके कारण मानै जो संस्कार तिनकूं अनुमिति कारणता मानै तौ स्मृतिकी कारणताका त्याग लावव है, इसरीतिसे व्याप्तिका अनुभव करण है औ संस्कार व्यापार है, अनुमिति फल है, यह वेदांतपरिभाषादिक अद्वैतग्रंथनकी रीति है. नैयायिककी नाई परामर्श अनुमितिका कारण नहीं.

व्याप्तिकी स्मृतिकी व्यापारता औ संस्कारकी अव्यापारता ॥ ६ ॥

औ जो संस्कारकूं अनुमिति व्यापार नहीं मानें, स्मृतिकूं व्यापार मानें, तौभी सिद्धांतकी हानि नहीं, यद्यपि वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें विरोध है, तथापि युक्तिसे अर्थनिर्णय करनेतें आधुनिक ग्रंथके विरोधसे हानि नहीं; किंतु श्रुतिस्मृतिके विरोधसे अथवा सिद्धांतविरोधसे हानि होवै है. अनुमितिका व्यापाररूप कारण स्मृति है अथवा संस्कार है; इस अर्थमें श्रुति स्मृति उदासीन हैं, औ सिद्धांतभी उदासीन है. यातें व्याप्तिस्मृतिकूं व्यापारता कहनेमें विरोध नहीं, उलटी साधक युक्ति है. काहेतें ?

व्याप्तिसंस्कारकूं अनुमितिका कारण कहें तौ अनुद्बुद्ध संस्कारसैं अनुमिति होवै तौ पर्वतमें धूमके प्रत्यक्ष विनाभी सदाही अनुमिति हुयी चाहिये, यातें उद्बुद्धसंस्कार अनुमितिके हेतु माननें होवेंगे औ उद्बुद्ध संस्कारनतें ही स्मृति होवैहै. यातें जहां अनुमितिकी सामग्री है, तहां नियमतें स्मृतिकी सामग्री है. दोनूकी सामग्री होनेतें कौनसा ज्ञान होवै, यह धर्मराजकूं पूछना चाहिये. परस्पर प्रतिबन्धता औ प्रतिबंधकता माने तौ गौरव दोष होवैगा, विनिगमनाविरह होवैगा औ अनुभवविरोध होवैगा. काहेतें ? पर्वतमें धूमदर्शनतें धूममें बल्लिकी व्याप्तिका स्मरणतें उत्तरकालमें अनुमिति होवैहै. यह बुद्धिमानके अनुभवसिद्ध है. अनुमितिसैं व्याप्तिस्मृतिका प्रतिबंध अनुभवविरुद्ध है. औ जहां दो ज्ञानोंकी सामग्री दो होवै तहां एक सामग्रीका दूसरी सामग्री प्रतिबंधक होवैहै. इहां अनुमितिकी सामग्री औ स्मृतिकी सामग्री एक संस्कार है, ताका प्रतिबन्धप्रतिबंधकभाव बने नहीं औ अनुमितिसैं स्मृतिका प्रतिबंध कहें तौ अनुमिति भविष्यत् है सो उपजी नहीं, ताकूं प्रतिबंधकता संभव नहीं. औ वेदांतपरिभाषामें तथा तिसकी टीकामें अनुमितिसैं स्मृतिका प्रतिबंध लिख्या नहीं. काहेतें ? टीकासहित वेदांतपरिभाषामें यह लिख्याहै:—धूमदर्शनतें संस्कार उद्बुद्ध होवैहै. तिनतें कहूं स्मृति होवै है, कहूं नहीं होवै है. संस्कार स्मृति होवै है तहांभी संस्कारनका नाश तौ होवै नहीं. संस्कार स्मृति दोनूं हैं; परंतु स्मृतिशून्य स्थलमें जैसैं संस्कार व्यापार है, तैसैं स्मृतिसद्भाव स्थलमेंभी संस्कारही व्यापार है स्मृति नहीं. यह धर्मराजका ग्रंथ है; तामें बुद्धिमानकूं यह आश्चर्य होवैहै, उद्बुद्ध संस्कार होतें स्मृतिशून्य स्थल कैसे होवैहै; औ स्मृतिकी उत्पत्तिसैं संस्कारका नाश होवैहै, स्मृतिसैं अन्य संस्कार होवै है, यह सयुक्तिक पक्ष है; ता काजपपादन ग्रंथांतरमें प्रसिद्ध है. यापक्षमें स्मृति संस्कार दोनूकी युक्ति सर्वथा विरुद्ध है.

स्वार्थानुमिति औ अनुमानका स्वरूप ॥ ७ ॥

यातें व्याप्तिका अनुभव करण है, व्याप्तिकी स्मृति व्यापार है, यह पक्ष

जिज्ञासा होयके साध्यका अनुमितिरूप निश्चय होवे सो पक्ष कहिये है. ऐसा पर्वत है. प्रतिज्ञावाक्यमें उत्तर जो लिंगका बोधक वचन सो हेतुवाक्य कहिये है. ऐसा वाक्य "धूमात्" यह है. यद्यपि "धूमात्, धूमेन" इन दोनोंका एकही अर्थहै, तथापि "धूमेन" ऐसा वाक्य संप्रदायसिद्ध नहीं. यह अवयवग्रंथमें भट्टाचार्यनै लिख्या है. यातें " धूमात् " इसरीतिका वाक्यही हेतुवाक्य कहियेहै. हेतु साध्यका सहचारबोधक जो दृष्टांत-प्रतिपादक वचन सो उदाहरण वाक्य कहिये है. वादीप्रतिवादीका जहां विवाद न होवे; किंतु दोनोंका निर्णीत अर्थ जहां होवे सो दृष्टांत कहिये है. ऐसा महानस है. इसरीतिसँ प्रतिज्ञादिक तीनके समुदायरूप महावाक्यमें विवादकी निवृत्ति होवे है. जो महावाक्य सुनिकैभी आग्रह करे महानसादिक-नविपै तौ वह्निका सहचारी धूम है औ पर्वतमें वह्निका व्यभिचारी धूम है. यातें पर्वतमें धूम है वह्नि नहीं है, ऐसा प्रतिवादी आग्रह करै, अथवा व्यभिचारकी शंका होवे, तौ तर्कसँ आग्रह औ शंकाकी निवृत्ति होवेहै. अनिष्टआपादनकूं तर्क कहैहैं. पर्वतविपै वह्नि विना धूम होवे तौ वह्निका धूम कार्य नहीं होवेगा; यह तर्क है. यातें धूम विपै वह्निका व्यभिचार संदेह निवृत्त होवे है. वह्निधूमका कारणकार्यभाव इष्ट है. ताका अभाव अनिष्ट है; यातें कारणकार्यभावका भंग आपादन करियेहे सो कारणकार्यभावका भंग अनिष्ट है; यातें अनिष्टका आपादनरूप तर्क है या तर्कतें प्रतिवादीकी औ शंकाकी निवृत्ति होवेहै. काहेतें ? वह्निधूमका कारणकार्यभाव दोनोंकूं इष्ट है; ताका भंग दोनोंकूं अनिष्ट है. वह्निका व्यभिचार धूममें कहै तौ अनिष्टकी सिद्धि होवेगी, ताके भयतें वह्निका व्यभिचारी धूम है यह वार्ता प्रतिवादी कहै नहीं इसरीतिसँ तीनि अवयवका समुदायरूप जो महावाक्य ताकूं परार्थानुमान कहैहैं. तिसतें उत्तर जो अनुमिति होवे सो परार्थानुमिति कहिये है. अनुमानप्रमाणसँ निर्णय करतें व्यभिचार शंका होवे तौ तर्कसँ निवृत्ति होवेहै; यातें प्रमाणका सहकारी तर्क है.

निर्दोष है. इसरीतिसँ जहां अनुमिति होवै सो स्वार्थानुमिति कहियेहै; परंतु न्यायमतमें धूमका प्रत्यक्ष औ व्याप्तिका स्मरण हुयेभी वह्निकी अनुमिति होवै नहीं. दोनू ज्ञानोंसँ अनंतर परामर्श नाम तीसरा ज्ञान होवै है; तैसँ अनुमिति होवै है. “ वह्निव्याप्य जो धूम तिसवाला पर्वत है” ऐसे ज्ञानकूं परामर्श कहैहैं, ताकूं वेदांतमें अनुमितिका कारण नहीं मानैं हैं. इसरीतिसँ वाक्यप्रयोगविना व्याप्ति ज्ञानादिकनतैं जो अनुमिति होवै सो स्वार्थानुमिति कहियेहै. ताके करण व्याप्ति ज्ञानादिक स्वार्थानुमान कहिये है.

परार्थानुमान अनुमिति औ तर्कका स्वरूप ॥ ८ ॥

जहां दोका विवाद होवै एक पुरुष कहै पर्वतमें वह्नि अनुमानप्रमाणसँ निर्णीत है एक कहै नहीं है; तहां वह्निनिश्चयवाला पुरुष अपने प्रतिवादीकी निवृत्तिवास्तै वाक्यप्रयोग करैहै; ताकूं परार्थानुमान कहैं हैं सो वाक्य वेदांतमतमें तीनि अवयवका होवैहै. प्रतिज्ञा १ हेतु २ उदाहरण ३ ये वाक्यके अवयवके नाम हैं. “पर्वतो वह्निमान् १ धूमात् २ योयो धूमवान् सोऽग्निमान् यथा महानसः३” इतना महावाक्य है. तामें तीनि अवांतरवाक्य हैं. तिन्हके प्रतिज्ञादिक क्रमतैं नाम हैं साध्यविशिष्ट पक्षका बोधक वाक्य प्रतिज्ञावाक्य कहियेहै, ऐसा “पर्वतो वह्निमान्” यह वाक्य है “वह्निविशिष्ट पर्वतहै” ऐसा बोध या वाक्यतैं होवैहै. तहां वह्नि साध्य है, पर्वत पक्ष है. काहेतैं ? अनुमितिका जो विषय सो साध्य कहियेहै; अनुमितिका विषय वह्नि है, यातैं साध्यहै. यद्यपि “पर्वतो वह्निमान्” ऐसी अनुमिति होवै है, ताका विषय पर्वतभी है, सोभी साध्य कहा चाहिये. तथापि वेदांतमतमें “पर्वतो वह्निमान्” यह ज्ञान तौ एकही है; परंतु पर्वत अंशमें इंद्रियजन्य है औ वह्नि अंशमें धूमज्ञानरूप अनुमानजन्य है. यातैं एक ज्ञानमें चाक्षुपता औ अनुमितिवा दो धर्म हैं. चाक्षुपता अंशकी विषयता पर्वतमें है, औ अनुमितिवा अंशकी विषयता वह्निमें है. यातैं अनुमितिका विषय पर्वत नई केवल वह्नि है. जिस अधिकरणमें साध्यकी

जिज्ञासा होयके साध्यका अनुमितिरूप निश्चय होवे सो पक्ष कहिये है. ऐसा पर्वत है. प्रतिज्ञावाक्यतै उत्तर जो लिंगका बोधक वचन सो हेतुवाक्य कहिये है. ऐसा वाक्य "धूमात्" यह है. यद्यपि "धूमात्, धूमेन" इन दोनूँका एकही अर्थहै, तथापि "धूमेन" ऐसा वाक्य संप्रदायसिद्ध नहीं. यह अवयवग्रंथमें भट्टाचार्यनै लिख्या है. यातै " धूमात् " इसरीतिका वाक्यही हेतुवाक्य कहियेहै. हेतु साध्यका सहचारबोधक जो दृष्टांत-प्रतिपादक वचन सो उदाहरण वाक्य कहिये है. वादीप्रतिवादीका जहां विवाद न होवे; किंतु दोनूँका निर्णित अर्थ जहां होवे सो दृष्टांत कहिये है. ऐसा महानस है. इसरीविसै प्रतिज्ञादिक तीनके समुदायरूप महावाक्यतै विवादकी निवृत्ति होवे है. जो महावाक्य सुनिकैभी आग्रह करै महानसादिक-नविपै तौ वदिका सहचारी धूम है औ पर्वतमें वदिका व्यभिचारी धूम है. यातै पर्वतमें धूम है वदिक नहीं है, ऐसा प्रतिवादी आग्रह करै, अथवा व्यभिचारकी शंका होवे, तौ तर्कसै आग्रह औ शंकाकी निवृत्ति होवेहै. अनिष्टआपादनकूं तर्क करैहैं. पर्वतविपै वदिक विना धूम होवे तौ वदिका धूम कार्य नहीं होवेगा; यह तर्क है. यातै धूम विपै वदिका व्यभिचार संदेह निवृत्त होवे है. वदिकधूमका कारणकार्यभाव इष्ट है. ताका अभाव अनिष्ट है; यातै कारणकार्यभावका भंग आपादन करियेहै सो कारणकार्यभावका भंग अनिष्ट है; यातै अनिष्टका आपादनरूप तर्क है या तर्कतै प्रतिवादीकी औ शंकाकी निवृत्ति होवेहै. काहेतै ? वदिकधूमका कारणकार्यभाव दोनूँकूं इष्ट है; ताका भंग दोनूँकूं अनिष्ट है. वदिका व्यभिचार धूममें करै तौ अनिष्टकी सिद्धि होवेगी, ताके भयतै वदिका व्यभिचारी धूम है यह वार्ता प्रतिवादी कहै नहीं इस रीतिमें तीनि अवयवका समुदायरूप जो महावाक्य ताके परार्थानुमान करैहैं. तिसरै उत्तर जो अनुमिति होवे सो परार्थानुमिति कहिये है. अनुमाननमानसै निर्णय करतै व्यभिचार शंका होवे तौ तर्कसै निवृत्ति होवेहै; यातै नानाका महवागी तर्क है.

वेदान्तमतमें तर्कसहित परार्थानुमानका स्वरूप ॥ ९ ॥

वेदांतवाक्यनसँ जीवमें ब्रह्मका अभेद निर्णीत है, सो अनुमानतँ भी इस रीतिसँ सिद्ध होवै है:—“जीवो ब्रह्माभिन्नः । चेतनत्वात् । यत्रयत्र चेतनत्वं तत्रतत्र ब्रह्माभेदः । यथा ब्रह्मणि” । यह तीन अवयवका समुदायरूप महा-वाक्य है यातँ परार्थानुमान कहिये है. इहां जीव पक्ष है, ब्रह्माभेद साध्य है चेतनत्व हेतु है, ब्रह्म दृष्टांत है. इहां प्रतिवादी जो ऐसँ कहै:—जीवमें चेतनत्व हेतु तौ है औ ब्रह्माभेदरूप साध्य नहीं है; इसरीतिसँ पक्षमें चेतनत्व हेतुका ब्रह्माभेदरूप साध्यसँ व्यभिचारशंका करै, तौ तर्कसँ शंकाकी निवृत्ति करै. इहां तर्कका यह स्वरूप है:—जीवमें चेतनत्व हेतु मानिकै ब्रह्माभेदरूप साध्य नहीं मानै तौ चेतनकू अद्वितीयताप्रतिपादक श्रुतिका विरोध होवैगा. अनिष्टका आपादन तर्क कहिये श्रुतिका विरोध सर्व आस्तिकनकू अनिष्ट है; “व्यावहारिकः प्रपंचो मिथ्या । ज्ञाननिवर्त्यत्वात् । यत्रयत्र ज्ञाननिवर्त्यत्वं तत्रतत्र मिथ्यात्वम् । यथाशुक्तिरजतादौ” । इहां व्यावहारिक प्रपंच पक्ष है, मिथ्यात्व साध्य है, ज्ञाननिवर्त्यता हेतु है, शुक्तिरजतादिक दृष्टांत है, “व्यावहारिकः प्रपंचो मिथ्या” यह प्रतिज्ञावाक्य है, “ज्ञाननिवर्त्यत्वात्” यह हेतुवाक्य है, “यत्रयत्र ज्ञाननिवर्त्यत्वं तत्रतत्र मिथ्यात्वम् । यथा शुक्तिरजतादौ” यह उदाहरणवाक्य है. इहांभी प्रपंचकू ज्ञाननिवर्त्यता मानिकै मिथ्यात्व नहीं मानै तौ सत्की ज्ञानतँ निवृत्ति बनै नहीं यातँ ज्ञानसँ सकल प्रपंचकी निवृत्तिप्रतिपादक श्रुतिस्मृतिका विरोध होवैगा; या तर्कतँ व्यभिचार शंकाकी निवृत्ति होवै है.

वेदान्तमें अनुमानका प्रयोजन ॥ १० ॥

इसरीतिसँ वेदांत अर्थके अनुसारी अनेक अनुमान हैं; परंतु वेदांतवाक्यनतँ अद्वितीय ब्रह्मका जो निश्चय सिद्ध हुवा है, तिसकी संभावनामात्रका हेतु अनुमानप्रमाण है, स्वतंत्र अनुमान ब्रह्मनिश्चयका हेतु नहीं. काहेतँ ? वेदांतवाक्य बिना अन्य प्रमाणकी ब्रह्मविषै प्रवृत्ति नहीं, यह सिद्धांत है. यह संक्षेपतँ अनुमानप्रमाण कहा.

इति धीमन्निश्च ० वृत्ति ० अनुमानप्रमाणनिरूपणं नाम द्वि ० प्रकाशः ॥२॥

अथ शब्दप्रमाणनिरूपणं नाम तृतीय- प्रकाशः ॥ ३ ॥



शाब्दीप्रमाका भेद ॥ १ ॥

शाब्दीप्रमाके करणकूं शब्दप्रमाण कहेंहैं. शाब्दीप्रमा दो प्रकारकी है. एक व्यावहारिक है, दूसरी पारमार्थिक है. व्यावहारिकशाब्दीप्रमाभी दो प्रकारकी है. एक लौकिकवाक्यजन्य है, दूसरी वैदिकवाक्यजन्य है. "नीलो घटः" इत्यादिक लौकिकवाक्य है; "वज्रहस्तः पुरंदरः" इत्यादिक वैदिकवाक्य है. पदनके समुदायकूं वाक्य कहेंहैं, अर्थवाला जो वर्ण अथवा वर्णका समुदाय सो पद कहिये है. अकारादिक वर्णभी विष्णुआदिक अर्थवाले हैं. नारायणआदिक पदनमें वर्णका समुदाय अर्थवाला है. व्याकरणकी रीतिसँ "नीलो घटः" इस वाक्यमें दो पद हैं; औ न्यायकी रीतिसँ च्यारि पद हैं औ व्याकरणके मतमेंभी अर्थबोधकता च्यारि समुदायनमें है, पद च्यारि नहीं.

शाब्दीप्रमाका प्रकार ॥ २ ॥

तहां शाब्दीप्रमाका यह प्रकार है:—"नीलो घटः" या वाक्यकूं सुनै तब श्रोताकूं सकळ पदनका श्रवणसाक्षात्कार होवै है; पदनके साक्षात्कारसँ पदार्थनकी स्मृति होवै है. शंका:—पदनका अनुभव पदनकी स्मृतिका हेतु है, औ पदार्थका अनुभव पदार्थकी स्मृतिका हेतु है; पदनका साक्षात्कार पदार्थनकी स्मृतिका हेतु बनै नहीं. काहेतें ? जा वस्तुका सर्व अनुभव होवै ताकी स्मृति होवै है, अन्यके अनुभवसँ अन्यकी स्मृति होवै नहीं; यातें पदके जानतें पदार्थकी स्मृति बनै नहीं ? समाधान:—यद्यपि संस्कारद्वारा पदार्थनका अनुभवही पदार्थनकी स्मृतिका हेतु है, तथापि उद्धृत संस्कारनसँ स्मृति होवै है; अनुद्धृत संस्कारनसँ स्मृति होवै नहीं. जो अनुद्धृत संस्कारनसँभी स्मृति

इसव्यवहारकी सिद्धिवास्तै पदका धर्म शक्ति अपेक्षित होवै तौ जिसपदका ज्ञान जिस अर्थकी स्मृतिमें समर्थ होवै तिसपदकी तिस अर्थमें शक्ति कहियेहै।

शाब्दीप्रमाकी रीतिपूर्वक शक्तिविषै विवाद ॥ ४ ॥

इसरीतिसें शक्तिसहित पदज्ञानतें पदार्थकी स्मृति होवैहै, जितने पदार्थनकी स्मृति होवै उतने पदार्थके संबंधका ज्ञान अथवा संबंधसहित सकल पदार्थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहियेहै; ताहीकूं शाब्दीप्रमा कहैहैं, जैसे "नीलो घटः" यह वाक्य है, तामें चारै पदहैं, नील पद है १ ओकार पदहै २ घट पद है ३ विसर्ग पद है ४ नीलरूपीवशिष्टमें नीलपदकी शक्ति है; ओकारपद निरर्थक है, यह वार्ता व्युत्पत्तिवादादिक ग्रंथनमें स्पष्ट है, अथवा ओकारपदका अभेद अथ है, घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है, विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है, शक्तिका ज्ञान कोश व्याकरणादिकनतें होवै है, नीलपीतादिक पदनकी वर्णमें औ वर्णवालेमें शक्ति है, यह कोशमें लिखाहै औ विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है यह व्याकरणतें जानी जावै है; घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है यह व्याकरण ग्रंथनमें औ शक्तिवादादिक तर्क ग्रंथनमें लिखा है; औ न्यायसूत्रमें गौतमनें यह कहाः—जाति आकृति व्यक्तिमें सकल पदनकी शक्ति है, अवयवके संयोगकूं आकृति कहै हैं, अनेक पदार्थनमें रहै जो नित्य एक धर्म सो जाति कहिये है, जैसे अनेक घटनमें नित्य औ एक घटत्व है सो जाति है, जातिके आश्रयकूं व्यक्ति कहैहैं, यामतमें घटपदकी शक्ति कपालसंयोगसहित घटत्वविशिष्ट घटमें है, औ दीधितिकारशिरोमणि भट्टाचार्यके मतमें सकल पदनकी व्यक्तिमात्रमें शक्ति है, जाति औ आकृतिमें नहीं, यामतमें घटपदका वाच्य केवल व्यक्ति है, घटत्व औ कपाल संयोग घटपदके वाच्य नहीं, काहेतें? जिसपदकी जिस अर्थमें शक्ति होवै तिस पदका सो अर्थ वाच्य कहिये है, औ शक्य कहिये है, केवल व्यक्तिमें शक्ति है यातें केवल व्यक्तिही वाच्य है / संक्राः—घटपदके ५४/ गोपदके उच्चारणतें गोत्वकी

ब्राह्मणपदके उच्चारणतं ब्राह्मणत्वकी प्रतीति होवै है. सो यामतमें नहीं हुई चाहिये. काहेतें अवाच्यअर्थकी लक्षणा विना पदसँ प्रतीति होवै नहीं. जो अवाच्य अर्थकी लक्षणा विना पदसँ प्रतीति मानें तो पदपदके अवाच्य घटत्वकी जैसें घटपदसँ प्रतीति मानी, तैसें घटपदके अवाच्य पटादिकनकीभी घटपदसँ प्रतीति हुई चाहिये। समाधानः—वाच्यकी प्रतीति पदसँ होवैहे औ वाच्यवृत्ति जो जाति ताकी प्रतीति होवै है; यातें यह नियम हैः—जातिभिन्न अवाच्यकी प्रतीति होवै नहीं. औ वाच्यवृत्ति जो जाति सो अवाच्यभी प्रतीति होवै है; यातें घटत्वादिक तो अवाच्यभी घटादिक पदनतें प्रतीति होवैहें, पटादिक अवाच्य प्रतीति होवै नहीं. पुनः शंकाः—वाच्यवृत्ति अवाच्य जातिकी पदनसँ प्रतीति मानें तो घटपदसँ पृथिवीत्व जातिकी प्रतीति हुई चाहिये. काहेतें घटपदके वाच्यमें जैसें घटत्व जाति रहैहै, तैसें पृथिवीत्वभी रहै है यातें दोनू वाच्यवृत्ति हें औ अवाच्य हें. घटत्वकी नाई पृथिवीत्वकीभी प्रतीति हुई चाहिये. गोपदका वाच्य जो गौ ताके विषं गोत्वकी नाई पशुत्व रहै है. औ दोनू अवाच्य हें. तैमें ब्राह्मणपदमें ब्राह्मणत्वकी नाई मनुष्यत्वकी प्रतीति हुई चाहिये ? समाधानः—वाच्यतावच्छेदक जो अवाच्य ताकी, औ वाच्यकी पदसँ प्रतीति होवैहें, अन्यकी प्रतीति होवै नहीं, जैसें घटपदका वाच्य घटव्यक्तिकी औ वाच्यतावच्छेदक घटत्वकी प्रतीति घट पदसँ होवै है. पृथिवीत्व वाच्य नहीं औ वाच्यतावच्छेदक नहीं, यातें घटपदसँ पृथिवीत्वकी प्रतीति होवै नहीं. वाच्यतामें न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति न होवै; किंतु जितने देशमें वाच्यता होवै उतने देशमें हई सो वाच्यतावच्छेदक होवै है. घटपदकी वाच्यता सकलघटव्यक्तिमें है. औ घटत्वभी सकलघटव्यक्तिमें रहै है; यातें घटकी वाच्यतामें न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति घटत्व नहीं; किंतु समानदेशवृत्ति होतें घटपदका वाच्यतावच्छेदक घटत्व है. घटपदकी वाच्यता पदमें नहीं. औ पृथिवीत्व पदमें है; यातें अधिकवृत्ति होतें घटपदका वाच्यतावच्छेदक पृथिवीत्व नहीं. गोपदकी वाच्यता सकलगोव्यक्तिमें है औ गोत्वभी सकलगोव्यक्तिमें

होवै तौ अनुभूत पदार्थकी सदा स्मृति हुई चाहिये; तहां पदार्थनके संस्कार-
नके उद्भवका हेतु पदज्ञान है. काहेतैं ? संबंधीके ज्ञानतैं तथा सदृशपदार्थ-
नके ज्ञानतैं अथवा चिंतनतैं संस्कार उद्भूत होवैं हैं, तिनतैं स्मृति होवै है.
जैसैं पुत्रकूं देखिकै पिताकी औ पिताकूं देखिकै पुत्रकी स्मृति होवै है. तहां
संबंधीका ज्ञान संस्कारनके उद्भवका हेतु है; तैसैं एक तपस्वीकूं देखिकै
पूर्व देखे अन्य तपस्वीकी स्मृति होवै है. तहां संस्कारका उद्बोधक सदृशदर्शन
है. जहां एकांतमें बैठिकै अनुभूत पदार्थका चिंतन करै, तासैं अनुभूत अर्थकी
स्मृति होवै है, तहां संस्कारका उद्बोधक चिंतन है. इसरीतिसैं संबंधी
ज्ञानादिक संस्कारके उद्बोध द्वारा स्मृतिके हेतु हैं; औ संस्कारकी उत्पत्तिद्वारा
समानविषयक पूर्व अनुभव स्मृतिका हेतु है; यातैं पदार्थनका पूर्व अनुभव
तौ पदार्थविषयक संस्कारकी उत्पत्तिद्वारा हेतु है, औ पदार्थनके संबंधी
पद हैं. यातैं पदार्थनके संबंधी जो पद तिनका ज्ञान संस्कारके उद्बोधद्वारा
पदार्थकी स्मृतिका हेतु है. यातैं पदनके ज्ञानतैं पदार्थनकी स्मृति संभवै है.
जहां एक संबंधीके ज्ञानतैं अन्य संबंधीकी स्मृति होवै तहां दोनूं पदार्थनके
संबंधका जाकूं ज्ञान होवै ताकूं एकके ज्ञानसैं दूसरेकी स्मृति होवै है. जाकूं
संबंधका ज्ञान होवै नहीं ताकूं एकके ज्ञानतैं दूसरेकी स्मृति होवै नहीं. जैसैं
पितापुत्रका जन्यजनकभावसंबंध है. जाकूं जन्यजनक भावसंबंधका
ज्ञान होवै, ताकूं एकके ज्ञानतैं दूसरेकी स्मृति होवै है. जाकूं जन्यजनक
भावसंबंधका ज्ञान नहीं होवै, ताकूं एकके ज्ञानतैं दूसरेकी स्मृति होवै नहीं.
तैसैं पद अर्थका जो आपसमें संबंध ताकूं वृत्ति कहैं हैं; वृत्तिरूप जो पद
अर्थका संबंध ताका जाकूं ज्ञान होवै ताकूं पदके ज्ञानतैं अर्थकी स्मृति होवै है.
पद औ अर्थका जो वृत्तिरूपसंबन्ध ताके ज्ञानरहितकूं पदके ज्ञानतैं अर्थकी
स्मृति होवै नहीं यातैं वृत्तिरहित पदका ज्ञान पदार्थकी स्मृतिका हेतु है.

शब्दकी शक्तिवृत्तिका कथन ॥ ३ ॥

सो वृत्ति दो प्रकारकी है:—एक शक्तिरूप वृत्ति है औ दूसरी लक्षणारूप
वृत्ति है. न्यायमतमें ईश्वरकी इच्छारूप शक्ति है, मीमांसाके मतमें

इसव्यवहारकी सिद्धिवास्तै पदका धर्म शक्ति अपेक्षित होवै तौ जिसपदका ज्ञान जिस अर्थकी स्मृतिमें समर्थ होवै तिसपदकी तिस अर्थमें शक्ति कहियेहै.

शाब्दीप्रमाकी रीतिपूर्वक शक्तिविषे विवाद ॥ ४ ॥

इसरीतिसँ शक्तिसहित पदज्ञानतँ पदार्थकी स्मृति होवैहै. जितने पदार्थनकी स्मृति होवै उतने पदार्थके संबन्धका ज्ञान अथवा संबन्धसहित सकल पदार्थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहियेहै; ताहीकू शाब्दीप्रमा कहँहै. जैसे "नीलो घटः" यह वाक्य है, तामँ च्यारि पदहँ. नील पद है १ ओकार पदहै २ घट पद है ३ विसर्ग पद है ४ नीलरूपीवशिष्टिमें नीलपदकी शक्ति है, ओकारपद निरर्थक है, यह वार्ता व्युत्पत्तित्रादादिक ग्रंथनमें स्पष्ट है. अथवा ओकारपदका अभेद अथ है, घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है, विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है, शक्तिका ज्ञान कोश व्याकरणादिकनतँ होवै है नीलपीतादिक पदनकी वर्णमें औ वर्णवालेमें शक्ति है, यह कोशमें लिख्याहै औ विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है यह व्याकरणतँ जानी जावै है; घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है यह व्याकरण ग्रंथनमें औ शक्तिवादादिक तर्क ग्रंथनमें लिख्या है; औ न्यायसूत्रमें गौतमनँ यह कहाः—जाति आकृति व्यक्तिमें सकल पदनकी शक्ति है. अवयवके संयोगकू आकृति कहँ हैं. अनेक पदार्थनमें रहै जो नित्य एक धर्म सो जाति कहिये है. जैसे अनेक घटनमें नित्य औ एक घटत्व है सो जाति है. जातिके आश्रयकू व्यक्ति कहँहै. यामतमें घटपदकी शक्ति कपालसंयोगसहित घटत्वविशिष्ट घटमें है. औ दीधितिकारशिरोमणि भट्टाचार्यके मतमें सकल पदनकी व्यक्तिमात्रमें शक्ति है, जाति औ आकृतिमें नहीं. यामतमें घटपदका वाच्य केवल व्यक्ति है. घटत्व औ कपाल संयोग घटपदके वाच्य नहो. काहेतौ जिसपदकी जिस अर्थमें शक्ति होवै तिस पदका सो अर्थ वाच्य कहिये है. औ शक्य कहिये है. केवल व्यक्तिमें शक्ति है यातँ केवल व्यक्तिही वाच्य है. शंकाः—घटपदके उच्चारणतँ घटत्वकी गोपदके उच्चारणतँ गोत्वकी

ब्राह्मणपदके उच्चारणतें ब्राह्मणत्वकी प्रतीति होवै है. सो यामतमें नहीं हुई चाहिये. काहेतें? अवाच्यअर्थकी लक्षणा विना पदसँ प्रतीति होवै नहीं. जो अवाच्य अर्थकी लक्षणा विना पदसँ प्रतीति मानै तौ पदपदके अवाच्य घटत्वकी जैसेँ घटपदसँ प्रतीति मानी, तैसेँ घटपदके अवाच्य पटादिकनकीभी घटपदसँ प्रतीति हुई चाहिये? समाधान:—वाच्यकी प्रतीति पदसँ होवै है औ वाच्यवृत्ति जो जाति ताकी प्रतीति होवै है; यातें यह नियम है:—जातिभिन्न अवाच्यकी प्रतीति होवै नहीं. औ वाच्यवृत्ति जो जाति सो अवाच्यभी प्रतीति होवै है; यातें घटत्वादिक तौ अवाच्यभी घटादिक पदनतें प्रतीति होवै हैं, पटादिक अवाच्य प्रतीति होवै नहीं. पुनः शंका:—वाच्यवृत्ति अवाच्य जातिकी पदनसँ प्रतीति मानै तौ घटपदसँ पृथिवीत्व जातिकी प्रतीति हुई चाहिये. काहेतें घटपदके वाच्यमें जैसेँ घटत्व जाति रहै है, तैसेँ पृथिवीत्वभी रहै है यातें दोनूँ वाच्यवृत्ति हैं औ अवाच्य हैं. घटत्वकी नाई पृथिवीत्वकीभी प्रतीति हुई चाहिये. गोपदका वाच्य जो गौ ताके विषे गोत्वकी नाई पशुत्व रहै है. औ दोनूँ अवाच्य हैं. तैसेँ ब्राह्मणपदसँ ब्राह्मणत्वकी नाई मनुष्यत्वकी प्रतीति हुई चाहिये? समाधान:—वाच्यतावच्छेदक जो अवाच्य ताकी, औ वाच्यकी पदसँ प्रतीति होवै है, अन्यकी प्रतीति होवै नहीं; जैसेँ घटपदका वाच्य घटव्यक्तिकी औ वाच्यतावच्छेदक घटत्वकी प्रतीति घट पदसँ होवै है. पृथिवीत्व वाच्य नहीं औ वाच्यतावच्छेदक नहीं; यातें घटपदसँ पृथिवीत्वकी प्रतीति होवै नहीं. वाच्यतासँ न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति न होवै; किंतु जितनेँ देशमें वाच्यता होवै उतनेँ देशमें रहे सो वाच्यतावच्छेदक होवै है. घटपदकी वाच्यता सकलघटव्यक्तिमें है. औ घटत्वभी सकलघटव्यक्तिमें रहै है; यातें घटकी वाच्यतासँ न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति घटत्व नहीं; किंतु समानदेशवृत्ति होनेतें घटपदका वाच्यतावच्छेदक घटत्व है. घटपदकी वाच्यता पदमें नहीं; औ पृथिवीत्व पदमें है; यातें अधिकवृत्ति होनेतें घटपदका वाच्यतावच्छेदक पृथिवीत्व नहीं. गोपदकी वाच्यता सकलगोव्यक्तिमें है औ गोत्वभी सकलगोव्यक्तिमें

इसव्यवहारकी सिद्धिवास्तै पदका धर्म शक्ति अपेक्षित होवै तौ जिसपदका ज्ञान जिस अर्थकी स्मृतिमें समर्थ होवै तिसपदकी तिस अर्थमें शक्ति कहियेहै.

शाब्दीप्रमाकी रीतिपूर्वक शक्तिविषै विवाद ॥ ४ ॥

इसरीतिसें शक्तिसहित पदज्ञानतै पदार्थकी स्मृति होवैहै. जितने पदार्थनकी स्मृति होवै उतने पदार्थके संबन्धका ज्ञान अथवा संबन्धसहित सकल पदार्थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहियेहै; ताहीकूं शाब्दीप्रमा कहैहैं. जैसे "नीलो घटः" यह वाक्य है, तामें व्यारि पदहै. नील पद है १ ओकार पदहै २ घट पद है ३ विसर्ग पद है ४ नीलरूपीवशिष्टिमें नीलपदकी शक्ति है; ओकारपद निरर्थक है, यह वार्ता व्युत्पत्तिवादादिक ग्रंथनमें स्पष्ट है. अथवा ओकारपदका अभेद अथ है, घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है, विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है, शक्तिका ज्ञान कोश व्याकरणादिकनतै होवै है, नीलपीतादिक पदनकी वर्णमें औ वर्णवालेमें शक्ति है, यह कोशमें लिख्याहै औ विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है यह व्याकरणतै जानी जावै है; घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है यह व्याकरण ग्रंथनमें औ शक्तिवादादिक तर्क ग्रंथनमें लिख्या है; औ न्यायसूत्रमें गौतमनें यह कहाः—जाति आकृति व्यक्तिमें सकल पदनकी शक्ति है. अवयवके संयोगकूं आकृति कहै हैं. अनेक पदार्थनमें रहै जो नित्य एक धर्म सो जाति कहिये है. जैसे अनेक घटनमें नित्य औ एक घटत्व है सो जाति है. जातिके आश्रयकूं व्यक्ति कहैहैं. यागतमें घटपदकी शक्ति कपालसंयोगसहित घटत्वविशिष्ट घटमें है. औ दीधितिकारशिरोमणि भट्टाचार्यके मतमें सकल पदनकी व्यक्तिमात्रमें शक्ति है, जाति औ आकृतिमें नहीं. यामतमें घटपदका वाच्य केवल व्यक्ति है. घटत्व औ कपाल संयोग घटपदके वाच्य नहीं. काहेतै जिसपदकी जिस अर्थमें शक्ति होवै तिस पदका सो अर्थ वाच्य कहिये है. औ शक्य कहिये है. केवल व्यक्तिमें शक्ति है यातें केवल व्यक्तिही वाच्य है. शंकाः—घटपदके उच्चारणतै घटत्वकी गोपदके उच्चारणतै गोत्वकी

ब्राह्मणपदके उच्चारणतें ब्राह्मणत्वकी प्रतीति होवै है. सो यामतमें नहीं हुई चाहिये. काहेतें? अवाच्यअर्थकी लक्षणा विना पदसँ प्रतीति होवै नहीं. जो अवाच्य अर्थकी लक्षणा विना पदसँ प्रतीति मानें तौ घटपदके अवाच्य घटत्वकी जैसेँ घटपदसँ प्रतीति मानी, तैसेँ घटपदके अवाच्य पटादिकनकीभी घटपदसँ प्रतीति हुई चाहिये? समाधानः—वाच्यकी प्रतीति पदसँ होवै है औ वाच्यवृत्ति जो जाति ताकी प्रतीति होवै है; यातें यह नियम हैः—जाति-भिन्न अवाच्यकी प्रतीति होवै नहीं. औ वाच्यवृत्ति जो जाति सो अवाच्यभी प्रतीति होवै है; यातें घटत्वादिक तौ अवाच्यभी घटादिक पदनतें प्रतीति होवै है, पटादिक अवाच्य प्रतीति होवै नहीं. पुनः शंकाः—वाच्यवृत्ति अवाच्य जातिकी पदनसँ प्रतीति मानें तौ घटपदसँ पृथिवीत्व जातिकी प्रतीति हुई चाहिये. काहेतें घटपदके वाच्यमें जैसेँ घटत्व जाति रहै है, तैसेँ पृथिवीत्वभी रहै है यातें दोनूँ वाच्यवृत्ति हैं औ अवाच्य हैं. घटत्वकी नाई पृथिवीत्वकीभी प्रतीति हुई चाहिये. गोपदका वाच्य जो गौ ताके विषेँ गोत्वकी नाई पशुत्व रहै है. औ दोनूँ अवाच्य हैं. तैमें ब्राह्मणपदमें ब्राह्मणत्वकी नाई मनुष्यत्वकी प्रतीति हुई चाहिये ? समाधानः—वाच्यतावच्छेदक जो अवाच्य ताकी औ वाच्यकी पदसँ प्रतीति होवै है, अन्यकी प्रतीति होवै नहीं, जैसेँ घटपदका वाच्य घटव्यक्तिकी औ वाच्यतावच्छेदक घटत्वकी प्रतीति घट पदसँ होवै है. पृथिवीत्व वाच्य नहीं औ वाच्यतावच्छेदक नहीं, यातें घटपदसँ पृथिवीत्वकी प्रतीति होवै नहीं. वाच्यतामें न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति न होवै; किंतु जितनेँ देशमें वाच्यता होवै उननेँ देशमें रहेँ सो वाच्यतावच्छेदक होवै है. घटपदकी वाच्यता सकलघटव्यक्तिमें है. औ घटत्वभी सकलघटव्यक्तिमें रहै है; यातें घटकी वाच्यतामें न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति घटत्व नहीं; किंतु समानदेशवृत्ति होनेतें घटपदका वाच्यतावच्छेदक घटत्व है. घटपदकी वाच्यता घटमें नहीं. औ पृथिवीत्व घटमें है; यातें अधिकवृत्ति होनेतें घटपदका वाच्यतावच्छेदक पृथिवीत्व नहीं. गोपदकी वाच्यता सकलगोव्यक्तिमें है औ गोत्वभी सकलगोव्यक्तिमें

है. यातें गोपदका वाच्यताच्छेदक गोत्व है; औ अश्वमें गोपदकी वाच्यता नहीं, तामें पशुत्व रहै है यातें गोपदकी वाच्यतासैं अधिकवृत्ति होनेतें गोपदका वाच्यतावच्छेदक पशुत्व नहीं तैसें ब्राह्मणपदकी वाच्यता सकलब्राह्मणव्यक्तिमें है औ ब्राह्मणत्वभी सकल ब्राह्मणव्यक्तिमें है. यातें ब्राह्मणपदका वाच्यतावच्छेदक ब्राह्मणत्व है. औ क्षत्रियादिकनमें ब्राह्मणपदकी वाच्यता नहीं, तहां मनुष्यत्व रहै है, यातें अधिकवृत्ति होनेतें ब्राह्मणपदका वाच्यतावच्छेदक मनुष्यत्व नहीं. इसरीतिसैं घटादिकपदनतें घटत्वादिकनकी प्रतीति होवै है औ शक्ति नहीं होनेतें घटादिपदनके वाच्य नहीं; किंतु वाच्यतावच्छेदक हैं. यह शिरोमणि भट्टाचार्यका मत है. औ घटादिपदनकी जातिमात्रमें शक्ति है व्यक्तिमें नहीं; यह मीमांसाका मत है. शंकाः—जिस अर्थमें जिसपदकी शक्तिका ज्ञान होवै तिस अर्थकी तिस पदसैं स्मृति होयके शाब्दी प्रमा होवै है. पदकी शक्ति विना व्यक्तिकी पदसैं स्मृति औ शाब्दी प्रमा नहीं हुई चाहिये ? समाधानः—शब्दप्रमाणसैं तौ जातिकाही ज्ञान होवै है, तथापि अर्थापत्ति प्रमाणतें व्यक्तिका ज्ञान होवै है. जैसे दिनमें अन्नोजी पुरुषकूं रात्रिभोजन विना स्थूलता संभवै नहीं तैसें व्यक्तिविना केवल जातिमें कोई क्रिया संभवै नहीं. यातें अर्थापत्ति प्रमाणतें व्यक्तिका बोध होवै है; “गामानय” इस वाक्यतें गोत्वके आनयनका बोध होवै है; सो गोव्यक्तिके आनयन-विना बनै नहीं. गोव्यक्तिका आनयन संपादक है, गोत्वका आनयन संपाद्य है, संपादकज्ञानका हेतु संपाद्यज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण कहिये है; संपादक-ज्ञान प्रमा है, या स्थानमें जातिका ज्ञान प्रमाण है औ व्यक्तिका ज्ञान प्रमा है; यह भट्टमीमांसकका मत है. औ कोई जातिशक्तिवादी अनुमानतें व्यक्तिका बोध मानें हैं, सो ग्रंथांतरमें स्पष्ट है. कठिन प्रसंग लिख्या नहीं. केवल जातिमें शक्ति मानें ताके मतमें व्यक्तिका बोध शब्द प्रमाणतें होवै नहीं; किंतु अर्थापत्ति वा अनुमानसैं व्यक्तिका बोध होवै है, पंतु कोई ग्रंथकार जातिमें कुञ्जशक्ति मानें हैं. तिनके मतमें व्यक्तिका

ज्ञानभी शब्दप्रमाणतै ही होवै है ताका यह अभिप्राय है—सकल पदनकी शक्ति तो जातिविशिष्ट व्यक्तिमें है, परंतु शक्तिका ज्ञान जाकूं होवै ताकूं पदसँ अर्थकी स्मृति औ शब्दबोध होवै है अन्यकूं नहीं. तहां घटपदकी घटत्वमें शक्ति है. इसरीतिसँ जातिशक्तिका ज्ञानपदार्थकी स्मृतिका औ शब्दबोधका हेतु है औ व्यक्तिमें शक्तिके ज्ञानका उपयोग नहीं औ व्यक्ति अनंत हैं. यातँ सकल व्यक्तिका ज्ञान संभवै नहीं. इस कारणतँ व्यक्तिकी शक्ति स्वरूपसँ पदार्थकी स्मृति औ शब्दबोधका हेतु है; ताका ज्ञान हेतु नहीं. इसरीतिसँ घट पदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति होनेतँ घटपदके वाच्य तो घटत्व औ घट दोनूं हैं; यातँ घटपदका वाच्य जो घटत्व औ घट तिनके शब्दबोधका हेतु घटत्वमें शक्तिका ज्ञान है; या पक्षकूं कुब्जशक्तिवाद कहँ हैं और प्रकारसँ कुब्जशक्तिवाद गदाधर भट्टाचार्यनँ शक्तिवादके अंतमें लिखा हे सो कठिन है, यातँ इहां लिखा नहीं औ घटादिक पदनतँ जैस जातिविशिष्ट व्यक्तिका बोध होवै है तैसँ जातिका व्यक्तिमें जो समवायादिक संबंध ताकाभी बोध होवै है, यातँ जाति व्यक्ति संबंध इन तीनोंमें घटादि पदनकी शक्ति है; यह गदाधर-भट्टाचार्यका मत है. सर्व मतनमें जातिविशिष्ट व्यक्तिमें घटादिक पदनकी शक्ति है यह मत बहुत ग्रंथकारोंनँ लिखा है. यातँ घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति कही है.

वाक्यनका भेद ॥ ५ ॥

नीलके अभेदवाला एक घट है; यह "नीलो घटः" इस वाक्यका अर्थ है; तैसँ "वज्रहस्तः पुरंदरः" यह वैदिक वाक्य है. जैसँ "नीलो घटः" या वाक्यमें विशेषणबोधक नीलपदः है औ घटपद विशेष्यबोधक है, तैसँ वज्रहस्तपद विशेषणबोधक है औ पुरंदरपद विशेष्यबोधक है. विशेषणपदके आगे विसर्ग निरर्थक है अथवा अभेदार्थक है. विशेष्यबोधकपदके आगे विसर्गका एकत्व अर्थ है. "वज्रहस्तके अभेदवाला एक पुरंदर है" यह वाक्यक

अर्थ है. इस रीतिसँ लौकिक वैदिक वाक्यनकी समान रीति है; परंतु वैदिक वाक्य दो प्रकारके हैं:—एक व्यावहारिक अर्थके बोधक हैं दूसरे परमार्थ तत्त्वके बोधक हैं. ब्रह्मसँ भिन्न सारा व्यावहारिक अर्थ कहिये है, परमार्थतत्त्व ब्रह्म कहिये है. ब्रह्मबोधक वाक्यभी दो प्रकारके हैं:—तत्पदार्थ वा त्वंपदार्थके स्वरूपके बोधक अवांतर वाक्य हैं. जैसेँ “सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म” यह वाक्य तत्पदार्थका बोधक है. “य एष हृद्यंतज्योतिः पुरुषः” यह वाक्य त्वंपदार्थके स्वरूपका बोधक है, तत्पदार्थ त्वंपदार्थके अभेदके बोधक “तत्त्वमसि” आदिक महावाक्य हैं.

शब्दकी शक्तिलक्षणवृत्तिका संक्षेपतँ कथन ॥ ६ ॥

जा अर्थमें जा पदकी वृत्ति होवै ता अर्थकी ता पदसँ प्रतीति होवै है. शक्ति औ लक्षणा भेदतँ सो वृत्ति दो प्रकारकी है; ईश्वरकी इच्छा अथवा वाच्यवाचकभाव संबंधमूल तादात्म्य अथवा पदार्थबोधहेतु सामर्थ्यकू शक्ति कहँहँ, जिस अर्थमें पदकी शक्ति होवै सो अर्थ पदका शक्य कहिये है, शक्यसंबंधकू लक्षणा कहँहँ; जैसेँ गंगापदकी शक्ति प्रवाहमें है, यातँ गंगापदका शक्य प्रवाह है, तासँ संयोगसंबंध तीरका है; इस रीतिसँ पदका जो अर्थसँ परंपरासंबंध सो लक्षणा है. जैसेँ गंगापदका तीरसँ परंपरासंबंध है, सोई तीरमें गंगापदकी लक्षणा कहिये है. काहेतँ ? साक्षात्संबंधवालेसँ जो संबंध सो परंपरासंबन्ध कहिये है. गंगापदका शक्तिरूप संबंध प्रवाहतँहै तासँ संयोग तीरका है. यातँ स्वशक्य संयोगरूप गंगापदका तीरसँ परंपरासंबंध है, सोई लक्षणा कहिये है. यातँ यह सिद्ध हुवा:—जा अर्थसँ जिसपदका शक्तिरूप साक्षात्संबंध होवै, सो अर्थ तिस पदका शक्य कहिये है, जा अर्थसँ जिस पदके शक्यका संबंध होवै सो अर्थ तिस पदका लक्ष्य कहिये है. जैसेँ गंगापदका शक्य जो प्रवाह ताका तीररूप अर्थसँ संयोगसंबंध है यातँ गंगापदका शक्य प्रवाह है औ तीर लक्ष्य है.

इस रीतिसँ पदका साक्षात्संबंध औ परंपरासंबंधरूप शक्तिलक्षणा भेदतँ वृत्ति दोप्रकारकी है. जा पदकी वृत्ति जिस पुरुषकू अज्ञात होवै ता पदका तिस पुरुषकू साक्षात्कार हुये भी पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोध होवै नहीं; यातँ शक्तिलक्षणारूप वृत्तिका ज्ञान पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोधका हेतु है.

वाक्यार्थज्ञानका क्रम ॥ ७ ॥

शाब्दबोधका यह क्रम है:—जा पुरुषकू पदकी वृत्ति ज्ञात होवै ता पुरुषकू वाक्यके सकल पदनका साक्षात्कार होवै जिस पदकी जिस अर्थमें वृत्ति पूर्व जानी होवै तिस पदसँ तिस अर्थकी स्मृति होवै है; तिसतँ अनंतर परस्परसंबंधवाले सकल पदार्थनका ज्ञान अथवा सकल पदार्थनका परस्परसंबंधज्ञान वाक्यार्थज्ञान होवैहै. जैसे “गामानय त्वम्” या वाक्यमें गो आदिक पद हँ, तिनकी अपने अर्थमें वृत्तिका प्रथम ऐसा ज्ञान पुरुषकू चाहिये:—गोपदकी गोत्वविशिष्ट पशुविशेषमें शक्ति है. द्वितीया विभक्तिकी कर्मतामें शक्ति है. आनयनमें आपूर्व नीपदकी शक्ति है. यकारोत्तर अकारकी कृति औ प्रेरणामें शक्ति है. संबोधनयोग्यचेतनमें त्वंपदकी शक्ति है इस रीतिसँ शक्तिज्ञानवालेकू “गामानय त्वम्” या वाक्यका धोत्रसँ संबंध होतँ ही गो आदिक सकल पदनका साक्षात्कार होयके तिन पदनके शक्य अर्थकी स्मृति होवै है, जैसे हस्तिपालकके ज्ञानतँ ताके संबंधी हस्तीकी स्मृति होवै है, तसँ पदनके ज्ञानतँ तिनके संबंधी शक्य अर्थनकी स्मृति होवै है. “यह हस्तिपालक है” ऐसा हस्ति औ महावतके संबंधका जाकू ज्ञान होवै नहीं; किंतु “मनुष्य है” ऐसा ज्ञान होवै ताकू हस्तिपालक देने भी हस्तीकी स्मृति होवै नहीं; तमें इसपदका यह शक्य है अथवा लक्ष्य है. ऐसा शक्ति वा लक्षणारूप संबंधका जाकू पूर्व ज्ञान होवै नहीं; किंतु अज्ञातार्थपदनका भाजनानात्कार होवै, ताकू पदनके भक्षणमें भी अर्थनकी स्मृति होवै नहीं; यातँ वृत्ति

सहित पदका ज्ञान पदार्थस्मृतिका हेतु है; केवल पदका ज्ञान हेतु नहीं। पदके ज्ञानतैं सकल पदार्थनकी स्मृति होयकै सकल पदार्थनके परस्पर संबंधका ज्ञान होवै है। अथवा पदके ज्ञानतैं परस्परसंबंध रहित जिन पदार्थनका स्मरण हुवाहै, तिन पदार्थनका परस्परसंबंध सहित ज्ञान होवै है। सो पदार्थनके संबंधका ज्ञान अथवा संबंधसहित पदार्थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहिये है औ शाब्दीप्रमा कहिये है। “गामानय त्वम्” या वाक्यमें गो पदार्थका द्वितीयार्थ कर्मतामें आधेयता संबंध है। आधेयताकूं वृत्तित्व कहैं हैं; “आपूर्व नीके” अर्थ आनयनमें कर्मताका निरूपकता संबध है। यकारोत्तर अकारके कृति औ प्रेरणा दो अर्थ हैं। तहां कृतिमें आनयनका अनुकूलतासंबंध है; कृतिका त्वंपदार्थमें आश्रयता संबन्ध है। प्रेरणाका त्वंपदार्थमें विषयतासंबंध है; यातैं “गोवृत्तिकर्मतानिरूपक आनयनानुकूलकृत्याश्रयः प्रेरणाविषयस्त्वंपदार्थः” यह ज्ञान वाक्य श्रोताकूं होवै है। तहां वृत्तिविशिष्ट सकल पदके ज्ञान शब्दप्रमाण है। पदके ज्ञानतैं तिनके अर्थकी स्मृति व्यापार है; वाक्यार्थज्ञान फल है; इस रीतिसैं लौकिक वैदिक वाक्यनतैं बहुत स्थानोंमें पदार्थनके संबंधका वा संबंध सहित पदार्थनका बोधही फल होवै है। तथापि त्वंपदार्थके संबंधी तत्पदार्थका तत्पदार्थके संबंधी त्वंपदार्थका महावाक्यनतैं बोध मानैं तौ “असंगो ह्ययं पुरुषः” इत्यादिक श्रुतिवचनोंमें वेदांतप्रतिपाद्य ब्रह्मकूं असंगता कही है, ताका बाध होवैगा। यातैं महावाक्यनका प्रतिपाद्य अखंड ब्रह्म है। वाक्यनकूं अखंड अर्थकी बोधकतामें दृष्टांत संक्षेपशारीरकमें स्पष्ट है विस्तारभयतैं लिख्या नहीं।

लक्षणाका प्रकार ॥ ८ ॥

महावाक्यनमें लक्षणाका प्रकार विचारसागरमें लिख्या है सो जानिलेना। पदके शक्यतैं संबंधकूं लक्षणा कहैं हैं, यातैं पदका परंपरासंबंधरूप लक्षणा है। काहेतैं पदका साक्षात्संबंध शक्यतैं होवै है। ता शक्यका संबंध लक्ष्यतैं होवै है। यातैं शक्यद्वारा पदका संबंध होनेतैं परंपरासंबंधरूप लक्षणावृत्ति है। इसी

कारणतं ग्रंथकारेण लक्षणावृत्ति जघन्य कही है, जहां पदका साक्षात्संबन्ध रूप शक्तिवृत्ति नहीं संभवै, तहां परंपरासंबन्धरूप लक्षणावृत्तिका अंगीकार है. इसीकारणतं ग्रंथकारेण लिखा है:—जहां शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य नहीं संभवै, तहां लक्षणावृत्ति मानिकै पदका लक्ष्य अर्थ मानना योग्य है. जहां शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य संभवै; तहां लक्ष्य अर्थ मानना योग्य नहीं. केवललक्षणा औ लक्षितलक्षणाके भेदतं सो लक्षणा दो प्रकारकी है:—पदके शक्यका साक्षात्संबन्ध होवै ताकूं केवललक्षणा कहें हैं. जैसे गंगापदकी तीरमें लक्षणा होवै है, तहां गंगापदका शक्य जो प्रवाह ताका तीरसे साक्षात्संबन्ध संयोग है, तहां गंगापदकी तीरमें केवल लक्षणा है, लक्षितलक्षणाका उदाहरण यह है:—“द्विरेफो रौति”या वाक्य का “दो रेफ ध्वनि करे हैं” यह अर्थ पदनकी शक्तिसं प्रतीत होवै है; सो वर्णरूप रेफमें ध्वनि करना संभवै नहीं. यातं शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य नहीं, किंतु दो रेफवाला जो भ्रमरपद तिसके शक्यमें ही रेफपदकी लक्षणा है; सो केवल लक्षणा तौ है नहीं. काहेतै जा अर्थमें पदके शक्यका साक्षात्संबन्ध होवै तामें केवललक्षणा होवै है. द्विरेफ पदका शक्य दो रेफ हैं, तिनका अवयवितो संबन्ध भ्रमरपदमें है; ता पदका शक्तिरूप संबन्ध अपने वाच्य मधुपमें है; यातं शक्यसंबन्धी जो भ्रमरपद ताका संबन्ध होनेतं शक्यका परंपरासंबन्ध है; यातं लक्षितलक्षणा है. यद्यपि दो रेफनकूं द्विरेफ नहीं कहें हैं, किंतु दोरेफवालेकूं द्विरेफ कहें हैं. दोरेफवाला भ्रमरपदहै; यातं द्विरेफपदका शक्य जो भ्रमरपद ताका मधुपसे साक्षात्संबन्ध होनेतं केवललक्षणा संभवै है, तथापि व्याकरणके मतमें सो समासकी शक्ति है; यातं द्विरेफ पदका शक्य दोरेफवाला भ्रमरपद है, न्यायवैशेषिकादिकनके मतमें समाससमुदायकी शक्ति नहीं मानें हैं, किंतु समाससमुदायके जो अवयव हैं, तिनकी लक्षणावृत्तिसं अधिक अर्थ समासमें प्रतीत होवै है. जैसे “द्विरेफ” इतना समाससमुदाय है ताकी किसी अर्थमें शक्ति नहीं. तहां द्वित्वसंख्याविशिष्ट द्विपदका अर्थ है, रेफत्वजातिविशिष्ट

अक्षर रेफपदका अर्थ है, द्विपदके शक्यका औ रेफपदके शक्यका अभेद-संबंध वाक्यार्थ होवै तौ द्वित्वसंख्यावाले रेफ हैं यही अर्थ शक्य है; औ दोरेफवाले पदकूं द्विरेफ कहैं हैं; सो लक्षणावृत्ति मानिकै कहैं हैं; परंतु इतना भेद है:-न्यायवैशेषिकमतमें वाक्यकी लक्षणा नहीं मानैं हैं, काहेतैं ? शक्य संगंधकूं लक्षणा कहैं हैं. पदसमुदायरूप वाक्यकी किसी अर्थमें शक्ति नहीं यातैं वाक्यके शक्यका अभाव होनेतैं शक्यसंबंधरूप लक्षणा वाक्यकी बने नहीं; किंतु पदकी लक्षणा होवै है, यामतमें रेफपदकी रेफवालेमें लक्षणा औ मीमांसामतमें तथा वेदांतमतमें वाक्यकीभी लक्षणा मानैंहैं औ वाक्यकी लक्षणामें जो दोष कहाहै ताका यह समाधान है:-पद समुदायकूं वाक्य कहैंहैं; सो समुदाय प्रत्येक पदसैं भिन्न नहीं; यातैं पदनका शक्यही वाक्यका शक्य है; अथवा शक्यसंबंधरूप लक्षणा नहीं किंतु बोध्यसंबंधकूं लक्षणा कहैं हैं. जैसे पदका शक्यताशक्ति वृत्तिसैं बोध्य है, तैसे परस्परसंबंध सहित पदार्थरूप वा पदार्थनका संबंधरूप वाक्यार्थ भी वाक्यबोध्य है. यातैं पदबोध्य संबंधरूप लक्षणा जैसे पदकी होवै है तैसे वाक्यबोध्य संबंधरूप लक्षणा वाक्यकी भी होवै है. यामतमें द्विरेफसमुदायकी दोरेफवाले पदमें लक्षणा, इसरीतिसैं द्विरेफपदसैं लक्षित भ्रमरपदकी मधुपमें लक्षणा होनेतैं लक्षितलक्षणा कहावै है. सो भी लक्षणाके अंतर्भूत ही है. काहेतैं द्विरेफपदका शक्य जो दो रेफ ताका भ्रमर पदसैं साक्षात्संबंध है; औ भ्रमरतैं भ्रमरपदद्वारा परंपरासंबंध है; यातैं शक्यसंबंधरूप लक्षणामें लक्षितलक्षणा पृथक् नहीं. व्याकरण मतमें द्विरेफ पदका शक्य दोरेफवाला भ्रमरपद है, ताका भ्रमरसैं साक्षात्संबंध है, यातैं यह उदाहरण लक्षितलक्षणाका नहीं, केवल लक्षणाका है. ता मतमें लक्षित-लक्षणाके उदाहरण "सिंहो देवदत्तः" इत्यादिक हैं. या स्थानमें "सिंहमें अभिन्न देवदत्त है" यह वाक्यका अर्थ पदनकी शक्तिवृत्तिसे प्रतीत होवै है, सो संभव नहीं. काहेतैं ? पशुत्व जाति औ मनुष्यत्व जाति परस्पर विरुद्ध हैं,

एकमें संभव नहीं; यातं सिंहशब्दकी शूरताकूरताधर्मवाले पुरुषमें लक्षणा है. ता पुरुषमें सिंहशक्यका साक्षात्संबंध नहीं होनेतें केवल लक्षणा तौ है नहीं, किंतु शूरतादिकनतें सिंहशब्दके शक्यका आधेयतासंबंध है; औ शक्यसंबंधि शूरतादिकनका पुरुषमें आश्रयतासंबंध है; परंतु सिंहकी शूरता औ पुरुषकी शूरताका अभेद मानें तब तौ सिंहकी शूरताका देवदत्तमें अधिकरणता संबंध है; औ दोनूं शूरताका परस्पर भेद मानें तौ सिंहकी शूरताका पुरुषमें स्वजातीय शूरताधिकरणता संबंध है. सिंहकी शूरता स्वशब्दका अर्थ है; इसरीतिसें वाक्यका परंपरासंबंध होनेतें सिंहशब्दकी शूरतादिगुणविशिष्टमें लक्षितलक्षणा है. शक्यके परंपरासंबंधकूं लक्षितलक्षणा कहें हैं, यद्यपि लक्षितलक्षणाशब्दसें उक्त अर्थकी सिद्धि क्लिष्ट है. काहेतें ? लक्षितलक्षणाशब्दकी रूढि तौ शक्यके परंपरासंबंधसें कोशादिकनमें कही नहीं. औ योगवृत्तिसें लक्षणा शब्दका उक्त अर्थ प्रतीत होवै नहीं. काहेतें ? “लक्षितस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा” इसरीतिसें षष्ठी समास करैं तौ लक्षित कहिये लक्षणावृत्तिसें जो प्रतीत हुया है ताकी लक्षणा यह लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ सिद्ध होवैहै. “द्विरेफो रौति, सिंहो देवदत्तः” इत्यादिक जो लक्षितलक्षणाके उद्धारण कहे तहां उक्तस्वरूप लक्षितलक्षणा संभवै नहीं. काहेतें ? “द्विरेफो रौति” या वाक्यमें द्विरेफपदसें भ्रमरपदलक्षित होवै औ ताकी मधुपमें लक्षणा होवै तौ उक्त अर्थका संभव होवै सो दोनूं वार्ता हैं नहीं. काहेतें ? यद्यपि द्विरेफपदके शक्यका संबंध भ्रमरपदतें है, तथापि द्विरेफ पदसें लक्षित भ्रमरपद नहीं काहेतें ? वक्त्रके तात्पर्यका विषय-शक्यसंबंधी लक्षित होवै है केवल शक्यसंबंधी लक्षित नहीं होवै है, जो केवल शक्यसंबंधी लक्षित होवै तौ गंगापदके शक्यके संबंधी मीनादिक अनेक हैं; ते सारेही गंगापदसें लक्षित हुये चाहियें यातं वक्त्रके तात्पर्यका विषय शक्यसंबंधी लक्षित होवैहै. गंगापदके शक्यसंबंधी तौ अनेकहैं तथापि “गंगायां धामः” या वाक्यमें श्रोताकूं गंगापदसें तीरका बोध होवै. ऐसे तात्पर्यविषय शक्यसंबंधी केवल तीर है, यातं गंगापदसें तीरही लक्षित

है. मीनादिकभी शक्यसंबंधी तौ हैं उक्त तात्पर्यके विषय नहीं. यातैं गंगा-पदसैं लक्षित नहीं. इसरीतिसैं द्विरेफपदके शक्यका संबंधी तौ भ्रमरपद है, परंतु द्विरेफपदसैं भ्रमरपदका बोध श्रोताकूं होवै, ऐसा वक्ताका तात्पर्य नहीं किंतु द्विरेफपदसैं भ्रमरपदके शक्य मधुपका बोध श्रोताकूं होवै ऐसा वक्ताका तात्पर्य होवैहै, यातैं द्विरेफपदके शक्यका संबंधीभी भ्रमरपद है. वक्ताके उक्त तात्पर्यका विषय नहीं होनेतैं द्विरेफपदसैं लक्षित भ्रमरपद नहीं, और किसी रीतिसैं द्विरेफपदसैं लक्षित भ्रमरपद है, इसवार्ताकूं मानिलेवै तौ भी भ्रमर-पदकी मधुपमें शक्ति है; यातैं ताकी लक्षणा कथन असंगत है. इसरीतिसैं “ लक्षितस्य भ्रमरपदस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा ” इसरीतिसैं पष्ठीसमासका अर्थ उक्त उदाहरणमें संभवै नहीं; तैसैं “सिंहो देवदत्तः” या उदाहरणमें भी उक्त अर्थ संभवै नहीं. सिंहवृत्ति शूरतादिक सिंहशब्दके शक्यसंबंधी तौ हैं, परंतु सिंहशब्दसैं शूरतादिकनका बोध श्रोताकूं होवै, ऐसा वक्ताका तात्पर्य नहीं; किंतु सिंहशब्दसैं सिंहसदृश पुरुषका बोध श्रोताकूं होवै, ऐसा वक्ताका तात्पर्य होवै है. यातैं शक्यसंबंधीभी शूरतादिक गुण उक्त तात्पर्यके विषय नहीं होनेतैं सिंहशब्दसैं लक्षित नहीं, औ किसी रीतिसैं सिंहशब्दसैं लक्षित शूरतादिक हैं; याकूं मानि लेवैं तौ भाँ तिनकी लक्षणा कहना विरुद्ध है. काहेतैं शक्ति औ लक्षणा वर्णात्मक शब्दकी होवै है. शूरतादिक गुण शब्दरूप नहीं, यातैं तिनकी शक्ति वा लक्षणा संभवै नहीं. इस रीतिसैं “ लक्षितस्य भ्रमरप-दस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा ” औ “ लक्षितस्य शूरतादिगुणसमुदायस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा ” इस प्रकारका अर्थ पष्ठीसमासमानिकै होवै है. या अर्थमें शक्यके परंपरासंबंधका लक्षितलक्षणा शब्दसैं बोध होवै नहीं; पूर्व उक्त दोनूं उदाहरणोंमें शक्यका परंपरासंबंध तौ मधुप औ पुरुषमें है, औ पूर्वोक्त रीतिसैं लक्षितलक्षणा शब्दका योग अर्थ संभवै नहीं; तथापि या वक्ष्यमाण रीतिसैं लक्षितलक्षणा शब्दका योग अर्थ पष्ठीसमास मानिकै शक्यका परंपरासंबंधही संभवै है:—यद्यपि वक्ताके तात्पर्यका विषय शक्यसंबंधी लक्षितशब्दका अर्थ है, तथापि भागत्वागलक्षणासैं

वस्तुतः अर्थ विषय इतना भाग त्यागिके इहां शक्यसंबंधी लक्षितशब्दका अर्थ है; तैसँ लक्षणाशब्दका अर्थ भी शक्यसंबंध है. तामें शक्य भाग त्यागिके भागत्यागलक्षणानें संबन्धमात्र लक्षणाशब्दका अर्थ है. यातें लक्षित कहिये शक्यसंबंधीकी लक्षणा कहिये संबन्ध लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ होवै है. इन रीतिमें शक्यसंबंधीका संबन्ध लक्षितलक्षणा शब्दसँ योगवृत्तिमें ही निश्च होवै है; अथवा लक्षित शब्दकी तौ शक्यसंबंधी में भागत्याग लक्षणा है; औ लक्षणा शब्दका शक्यसंबन्धही अर्थ है. ताकी संबन्धमात्रमें लक्षणा नहीं, औ "लक्षितेन लक्षणा लक्षितलक्षणा" इसरीतिमें तृतीयासमास मानें इष्ट अर्थकी सिद्धि होवै है. लक्षितेन कहिये शक्यसंबंधीद्वारा लक्षणा कहिये शक्यका संबन्ध यह लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ है. शक्यका संबन्ध कहां नाश्नात होवै है, कहां शक्यसंबन्धीद्वारा शक्यका संबन्ध होवै है. "द्विरेफो रानि" इत्यादि स्थानमें द्विरेफपदका शक्य जो दो रेफ तिनका मधुपसँ साक्षात् संबन्ध नहीं, किंतु शक्यसंबंधी भ्रमरपदहै तिसका संबन्धी मधुप है. यातें द्विरेफपदका शक्य जो दोरेफ तिनका भ्रमरपदद्वारा मधुपसँ संबन्ध है. तैसँ सिंहशब्दके शक्यके संबन्धी जे शूरतादिक गुण तिन्होंद्वारा सिंहशब्दके शक्यका संबन्धी शूरतादिगुणविशिष्टमें है. यातें सिंहशब्दका लक्षित कहिये शक्यसंबन्धी जे शूरतादिगुण तिन्हद्वारा लक्षणा कहिये सिंहशब्दके शक्यका संबन्ध पुरुषमें है. पष्ठीसमास मानें तौ लक्षित शब्द औ लक्षणा शब्दमें भागत्याग लक्षणा माननी होवै है, औ तृतीयासमास मानें तौ लक्षणा शब्दका मुख्य अर्थ रहै है. एक लक्षितशब्दमें भागत्यागलक्षणा माननी होवै है, औ लक्षितलक्षणाशब्दमें कर्मधारयसमास मानें तौ लक्षित शब्द औ लक्षणाशब्द इन दोनूका मुख्य यौगिक अर्थ रहै है. भाग त्यागलक्षणा माननी होवै नहीं. अवयवकी शक्तिसँ जो शब्द अपने अर्थकूं जनावै ताकूं यौगिक शब्द कहैहै. जैसे "पाचक" शब्द है वहां "पाच" अवयवका पाक अर्थ है, "अक" अवयवका कर्ता अर्थ है, इसरीतिमें अवयवशक्तिसँ पाककर्ता पाचक शब्दका अर्थ होनेतें पाचकशब्द

लक्षितलक्षणा; यातें केवल लक्षणाका संग्रह होवै नहीं; इसरीतिसें कर्म-
धारय समाप्त है.

शब्दकी तृतीय गौणवृत्तिका कथन ॥ ९ ॥

और कितने ग्रंथनमें यह लिख्या है:—“सिंहो देवदत्तः”इत्यादिवाक्यनमें
सिंहादिशब्द गौणीवृत्तिसें पुरुषादिकनके बोधक हैं. जैसे शक्ति औ लक्षणा
पदकी वृत्ति है तैसें तीसरी गौणी वृत्ति है. पदके शक्य अर्थमें जो गुण
होवै तिसवाले अशक्य अर्थमें पदकी गौणीवृत्ति कहिये है. जैसें सिंह-
पदके शक्य में शूरतादिक गुण हैं; तिनवाला जो सिंहशब्दका अशक्य
पुरुष तामें सिंहशब्दकी गौणीवृत्ति है, सो पूर्व प्रकारसें लक्षणाके अंतर्भूत है.

चतुर्थीव्यंजनावृत्तिका कथन ॥ १० ॥

औ चौथी व्यंजनावृत्ति अलंकारग्रंथनमें लिखी है, ताका यह उदाहरण
है:—शत्रुगृहमें भोजननिमित्त प्रवृत्त पुरुषकूं दूसरा भिय पुरुष कहै “विषं
भुंक्ष्व” तहां ‘विषका भोजन कर’ यह शक्तिवृत्तिसें वाक्यका अर्थ है; औ
भोजनके अभावमें बन्काका तात्पर्य है. सो भोजनमें शक्तिवाले पदकी अ-
भावमें संबंधके अभावतें लक्षणाभी वनै नहीं; यातें शत्रुगृहमें
भोजननिवृत्तिवाक्यका ध्यंग्य अर्थ है. व्यंजनावृत्तिसें जो अर्थ
प्रतीत होवै सो ध्यंग्य अर्थ कहिये है. अन्य उदाहरण:—संध्याकालमें
अनेक पुरुषनकूं नानाकार्यमें प्रवृत्तिनिमित्त किसीने “सूर्योऽस्तं गतः”
यह वाक्य उच्चारण किया; ताकूं सुनिकें नाना पुरुष तिसकालमें अपने अपने
कर्तव्यकूं जानिकें प्रवृत्त होवै हैं; तहां अनेक पुरुषनकूं नाना कर्तव्यका बोध
व्यंजनावृत्तिसें होवै है. इसरीतिसें व्यंजनावृत्तिके अनेक उदाहरण काव्य-
प्रकाश काव्यप्रदीप आदिक ग्रंथनमें मम्मट गोविंदभट्ट आदिकोंने लिखे
हैं सो बहुत उदाहरण शृंगार रसकेहैं यातें नहीं लिखे. न्यायग्रंथनमें व्यंजना-
वृत्तिकाभी लक्षणावृत्तिसें अंतर्भाव कइया है. और जो अलंकारिक कहेंहैं:—
शक्यसंबंधी अर्थका तौ लक्षणावृत्तिसें बोध संभवै है, औ शक्य अर्थके

यौगिक है. अवयवशक्तिकूं योग कहें हैं. शास्त्रका असाधारण संकेत परिभाषा कहिये है. परिभाषातें अर्थका बोधक शब्द पारिभाषिक शब्द कहिये है. लक्षितशब्दके लक्ष औः इत दो अवयव हैं; तिनमें लक्षशब्दका अर्थ लक्षण है. इतशब्दका अर्थ संबंधी है यातें लक्षण-संबंधी अर्थका बोधक लक्षितशब्द यौगिक है. यातें लक्षणवाला लक्षित-शब्दका अर्थ है; तैसैं शक्य संबंधका नाम लक्षणा है. यह शास्त्रका संकेत है. यातें लक्षणा शब्द परिभाषातें शक्यसम्बन्धरूप अर्थबोधक होनेतें पारिभाषिक है. “लक्षिता चासौ लक्षणा लक्षितलक्षणा” यह कर्मधारयस-मास है लक्षणवाली लक्षणा यह अर्थ कर्मधारयसमासतें सिद्ध होवै है. असाधारण धर्मकूं लक्षण कहें हैं शक्यसंबंधकूं लक्षणा कहें हैं, यातें लक्षणाका असाधारण धर्म शक्यसंबंधत्व है; सोई ताका लक्षण है; यद्यपि शक्यका संबंध साक्षात् परंपराभेदतें दोषकारका है औ बहुत स्थानमें श-क्यका साक्षात्संबंधरूपलक्षणा है. “द्विरेफो रौति, सिंहो देवदत्तः” इत्या-दिकनमें शक्यका साक्षात्संबंध है नहीं, तथापि लक्षणाका असाधारणधर्म शक्यसंबंधत्व है. संबंधमें साक्षात्पना लक्षणाके लक्षणमें प्रविष्ट नहीं. जहां शक्यका परंपरासंबंध है, तहांभी शक्यसंबंधत्वरूप स्वलक्षणवाली लक्षणा है “गंगायां ग्रामः” इत्यादिक उदाहरणमें यद्यपि शक्यका साक्षात्संबंधरूप लक्षणा है, तथापि संबंधका साक्षात्पना लक्षणाके लक्षणमें प्रविष्ट नहीं किंतु साक्षात्परंपरा साधारणसंबंधत्वरूपतें लक्षणाके लक्षणमें संबंधमात्रप्रविष्ट है. इसीवार्ते “शक्यसंबंधो लक्षणा” ऐसा कहें हैं; “शक्यसाक्षात्संबंधो लक्षणा” ऐसा नहीं कहें हैं. इसरीतिसैं लक्षिता कहिये शक्यसंबंधत्वरूप स्वलक्षणवाली लक्षणा लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ है. सो परंपरा-संबंधस्थलमें संभवे है. यद्यपि लक्षितलक्षणाशब्दका उक्त अर्थ साक्षात्सं-बंधस्थलमें संभवेभी है. तहांभी लक्षितलक्षणा कही चाहिये. तथापि “ल-क्षिता लक्षणा लक्षितलक्षणा” या कहनेका यह अभिप्राय हैः—शक्य-साक्षात्संबंधत्वरूपलक्षणा केवलशक्यसंबंधत्वरूपलक्षणवती लक्षणा

लक्षितलक्षणाः यातं केवल लक्षणाका संग्रह होवें नहीं; इसरीतिसें कर्म-धारय नमाप्त है.

शब्दकी तृतीय गौणीवृत्तिका कथन ॥ ९ ॥

और कितन ग्रंथनमें यह लिख्या है:—“सिंहो देवदत्तः” इत्यादिवाक्यनमें सिंहादिशब्द गौणीवृत्तिसें पुरुपादिकनके बोधक हैं. जैसे शक्ति औ लक्षणा पदकी वृत्ति है तैसे तीसरी गौणी वृत्ति है. पदके शक्य अर्थमें जो गुण होवें तिसवाले अशक्य अर्थमें पदकी गौणीवृत्ति कहिये है. जैसे सिंह-पदके शक्य में शूरतादिक गुण हैं; तिनवाला जो सिंहशब्दका अशक्य पुरुष तामें सिंहशब्दकी गौणीवृत्ति है, सो पूर्व प्रकारसें लक्षणाके अंतर्भूत है.

चतुर्थीव्यंजनावृत्तिका कथन ॥ १० ॥

औ चौथी व्यंजनावृत्ति अलंकारग्रंथनमें लिखी है, ताका यह उदाहरण है:—शत्रुगृहमें भोजननिमित्त प्रवृत्त पुरुषकूं दूसरा प्रिय पुरुष कहै “विपं भुंक्ष्व” तहां ‘विपका भोजन कर’ यह शक्तिवृत्तिमें वाक्यका अर्थ है; औ भोजनके अभावमें वक्ताका तात्पर्य है. सो भोजनमें शक्तिवाले पदकी अभावमें संबंधके अभावतें लक्षणाभी बनें नहीं; यातें शत्रुगृहमें भोजननिवृत्तिवाक्यका व्यंग्य अर्थ है. व्यंजनावृत्तिसें जो अर्थ प्रतीत होवें सो व्यंग्य अर्थ कहिये है. अन्य उदाहरण:—संध्याकालमें अनेक पुरुषनकूं नानाकार्यमें प्रवृत्तिनिमित्त किसीने “सूर्षोऽस्तं गतः” यह वाक्य उच्चारण किया; ताकूं सुनिके नाना पुरुष तिसकालमें अपने अपने कर्तव्यकूं जानिके प्रवृत्त होवें हैं; तहां अनेक पुरुषनकूं नाना कर्तव्यका बोध व्यंजनावृत्तिसें होवें हैं. इसरीतिसें व्यंजनावृत्तिके अनेक उदाहरण काव्य-प्रकाश काव्यप्रदीप आदिक ग्रंथनमें मम्मट गोविंदभट्ट आदिकोंने लिखे हैं सो बहुत उदाहरण शृंगार रसकेहैं यातें नहीं लिखे. न्यायग्रंथनमें व्यंजनावृत्तिकाभी लक्षणावृत्तिसें अंतर्भाव कहा है. और जो अलंकारिक कहेंहैं:— शक्यसंबंधी अर्थका तौ लक्षणावृत्तिसें बोध संभवै है, औ शक्य अर्थके

यौगिक है. अवयवशक्तिकं योग कहें हैं. शास्त्रका असाधारण संकेत परिभाषा कहिये है. परिभाषातें अर्थका बोधक शब्द पारिभाषिक शब्द कहिये है. लक्षितशब्दके लक्ष औः इत दो अवयव हैं; तिनमें लक्षशब्दका अर्थ लक्षण है. इतशब्दका अर्थ संबंधी है यातें लक्षण-संबंधी अर्थका बोधक लक्षितशब्द यौगिक है. यातें लक्षणवाला लक्षित-शब्दका अर्थ है; तैसें शक्य संबंधका नाम लक्षणा है. यह शास्त्रका संकेत है. यातें लक्षणा शब्द परिभाषातें शक्यसम्बन्धरूप अर्थबोधक होनेतें पारिभाषिक है. “लक्षिता चासौ लक्षणा लक्षितलक्षणा” यह कर्मधारयस-मास है लक्षणवाली लक्षणा यह अर्थ कर्मधारयसमासतें सिद्ध होवै है. असाधारण धर्मकूं लक्षण कहें हैं शक्यसंबंधकूं लक्षणा कहें हैं, यातें लक्षणाका असाधारण धर्म शक्यसंबंधत्व है; सोई ताका लक्षण है; यद्यपि शक्यका संबंध साक्षात् परंपराभेदतें दोषकारका है औ बहुत स्थानमें श-क्यका साक्षात्संबंधरूपलक्षणा है. “द्विरेफो रौति, सिंहो देवदत्तः” इत्या-दिक्रममें शक्यका साक्षात्संबंध है नहीं, तथापि लक्षणाका असाधारणधर्म शक्यसंबंधत्व है. संबंधमें साक्षात्पना लक्षणाके लक्षणमें प्रविष्ट नहीं. जहां शक्यका परंपरासंबंध है, तहांभी शक्यसंबंधत्वरूप स्वलक्षणवाली लक्षणा है “गंगायां ग्रामः” इत्यादिक उदाहरणमें यद्यपि शक्यका साक्षात्संबंधरूप लक्षणा है, तथापि संबंधका साक्षात्पना लक्षणाके लक्षणमें प्रविष्ट नहीं किंतु साक्षात्परंपरा साधारणसंबंधत्वरूपतें लक्षणाके लक्षणमें संबंधमात्रप्रविष्ट है. इसीवारतें “शक्यसंबंधो लक्षणा” ऐसा कहें हैं; “शक्यसाक्षात्संबंधो लक्षणा” ऐसा नहीं कहें हैं. इसरीतिसें लक्षिता कहिये शक्यसंबंधत्वरूप स्वलक्षणवाली लक्षणा लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ है. सो परंपरा-संबंधस्थलमें संभवै है. यद्यपि लक्षितलक्षणाशब्दका उक्त अर्थ साक्षात्स-बंधस्थलमें संभवैभी है. तहांभी लक्षितलक्षणा कही चाहिये. तथापि “ल-क्षिता लक्षणा लक्षितलक्षणा” या कहनेका यह अभिप्राय हैः—शक्य साक्षात्त्वविशिष्टसंबंधत्वरहिता केवलशक्यसंबंधत्वरूपलक्षणवती लक्षणा

लक्षितलक्षणा; यार्तें केवल लक्षणाका संग्रह होवै नहीं; इसरीतिसें कर्म-
धारय समाप्त है.

शब्दकी तृतीय गौणवृत्तिका कथन ॥ ९ ॥

और कितने ग्रंथनमें यह लिख्या है:—“सिंहो देवदत्तः” इत्यादिवाक्यनमें
सिंहादिशब्द गौणीवृत्तिसें पुरुषादिकनके बोधक हैं. जैसे शक्ति औ लक्षणा
पदकी वृत्ति है तैसें तीसरी गौणी वृत्ति हैं. पदके शक्य अर्थमें जो गुण
होवै तिसवाले अशक्य अर्थमें पदकी गौणीवृत्ति कहिये है. जैसे सिंह-
पदके शक्य में शूरतादिक गुण हैं; तिनवाला जो सिंहशब्दका अशक्य
पुरुष तामें सिंहशब्दकी गौणीवृत्ति है, सो पूर्व प्रकारमें लक्षणाके अंतर्गत है.

चतुर्थीव्यंजनावृत्तिका कथन ॥ १० ॥

औ चौथी व्यंजनावृत्ति अलंकारग्रंथनमें लिखी है, ताका यह उदाहरण
है:—शत्रुगृहमें भोजननिमित्त प्रवृत्त पुरुषकूं दूसरा प्रिय पुरुष कहै “विपं
भुंक्ष्व” तहां ‘विपका भोजन कर’ यह शक्तिवृत्तिमें वाक्यका अर्थ है. औ
भोजनके अभावमें वक्ताका तात्पर्य है. सो भोजनमें शक्तिवाले पदकी अ-
भावमें नर्तकके अभावमें लक्षणाभी वनें नहीं. यार्तें शत्रुगृहमें
भोजननिवृत्तिवाक्यका व्यंग्य अर्थ है. व्यंजनावृत्तिसें जो अर्थ
प्रतीत होवै सो व्यंग्य अर्थ कहिये है. अन्य उदाहरण:—संध्याकालमें
अनेक पुरुषनकूं नानाकार्यमें प्रवृत्तिनिमित्त किमीने “मूर्धोऽन्तं गतः”
यह वाक्य उच्चारण किया; ताकूं सुनिकें नाना पुरुष तिमकालमें अगनें अगनें
कर्तव्यकूं जानिकें प्रवृत्त होवै हैं; तहां अनेक पुरुषनकूं नाना कर्तव्यका बोध
व्यंजनावृत्तिसें होवै है. इसरीतिसें व्यंजनावृत्तिके अनेक उदाहरण काव्य-
प्रकाश काव्यप्रदीप आदिक ग्रंथनमें मम्मट गौरीदमट आदिकोंने लिखे
हैं सो बहुत उदाहरण शृंगार रसकेहैं यार्तें नहीं लिखे. न्यायग्रंथनमें व्यंजना-
वृत्तिकाभी लक्षणावृत्तिसें अंतर्भाव कला है. और जो अलंकारिक कहेंहैं:—
शक्यनंपंधी अर्थका ता लक्षणावृत्तिसें बोध समर्थ है, औ शक्य अर्थके

संबन्धी अर्थमें लक्षणा संभवै नहीं, ताकी शब्दसँ प्रतीतिके अर्थ व्यंजनावृत्ति माननी चाहिये ? ताका यह समाधान है:—साक्षात् औ परंपरा भेदतँ संबन्ध दो प्रकारका होवै है. तिनमें साक्षात् संबन्ध तौ परस्पर किनोंका ही होवै है, सर्वका होवै नहीं; औ परंपरासंबन्ध तौ सर्व पदार्थनका परस्पर संभवै है. बहुत क्या कहै:—गोत्व अश्वत्वकाभी परस्पर व्यधिकरणता संबन्ध है घटाभाव औ घट परस्पर विरोधी हैं. तौ भी घटाभावका घटमें प्रतियोगिता संबन्ध औ घटका अपने अभावमें स्ववृत्तिप्रतियोगिता निरूपकता संबन्ध है. इसरीतिसँ सर्व पदार्थनका आपसमें परंपरासंबन्ध संभवै है. यातँ व्यंग्य अर्थभी शक्यसंबन्धी होनेतँ लक्ष्यके अंतर्भूत है; आ व्यंजनावृत्तिका प्रतिपादन काव्यप्रकाशमें और ताकी टीकामें जयराम भट्टाचार्यादिकोंने लिख्या है; तैसँ काव्यप्रदीपमें और ताकी टीका उद्योतनमें नागोजीभट्टनँ लिख्या है. ताका खंडनभी न्यायग्रंथनमें लिख्या है औ व्याकरण ग्रंथनमें कहूँ खंडन लिख्या है. कहूँ प्रतिपादन लिख्या है. अद्वैतसिद्धांतमें खंडनका वा प्रतिपादनका आग्रह नहीं, यातँ प्रतिपादनकी रीतिमात्र जनाई है.

लक्षणाके भेदका कथन ॥ ११ ॥

शक्ति औ लक्षणा दो वृत्ति सर्वके मतमें हैं. औ महावाक्यके अर्थ निरूपणमें भी दोकाही उपयोग है. तिनमें शक्तिका निरूपण किया, औ शक्यके साक्षात्संबन्ध और परंपरासंबन्धके भेदतँ केवल लक्षणा औ लक्षित लक्षणारूप दो भेद लक्षणाके कहे. जहत् लक्षणा अजहत् लक्षणा भागत्याग लक्षणा इन भेदनतँ फेरि तीनि प्रकारकी लक्षणा है.

जहां शक्यकी प्रतीति नहा होवै केवल शक्य संबन्धीकी प्रतीति होवै उहां जहल्लक्षणा होवै है. जैसे "विषं भुंक्व" या स्थानमें शक्य जो विषभोजन ताकूँ त्यागिके शक्यसंबन्धी भोजननिवृत्तिकी प्रतीति होनेतँ जहल्लक्षणा है. यद्यपि जहां शक्य अर्थका संबन्ध नहीं संभवै तहां

जहल्लक्षणाका अंगीकार होवै है. जैसे "गंगायां ग्रामः" या स्थानमें पदनके शक्य अर्थनका परस्पर संबन्ध संभवै नहीं. औ "विपं भुञ्च" या स्थानमें शक्य अर्थका अन्वय संभवै है. मरणका हेतुभी विप है तौभी भोजनमें विपका अन्वय संभवै है; तथापि अन्वयानुपपत्ति लक्षणामें बीज नहीं; किंतु तात्पर्यानुपपत्ति लक्षणामें बीज है यह ग्रंथमें लिखा है, ताका यह भाव है:—अन्वय कहिये शक्य अर्थका संबन्ध ताकी अनुपपत्ति कहिये असंभव जहां होवै तहां लक्षणा होवै है; यह नियम नहीं जो यहो नियम होवै तो "यष्टीः प्रवेशाय" या वाक्यमें यष्टिपदकी यष्टिधरनमें लक्षणा नहीं होवैगी. काहेतें ? यष्टिपदके शक्यका प्रवेशमें अन्वय संभवै है, यातें तात्पर्यानुपपत्ति लक्षणामें बीज है. अन्वयानुपपत्तिमें नहीं; तात्पर्य कहिये वाक्यकर्ताकी इच्छा ताकी अनुपपत्ति कहिये शक्य अर्थमें असंभवलक्षणा माननेका बीज कहिये हेतु है. "यष्टीः प्रवेशाय" या वाक्यमें तात्पर्यानुपपत्ति है: काहेतें ? यष्टिका प्रवेश जो शक्य अर्थ तामें वक्ताका तात्पर्य भोजनके समय संभवै नहीं, यातें यष्टिपदकी यष्टिधर पुरुषनमें लक्षणा है, तैसें मरणहेतु विपभोजनमें पिताका तात्पर्य संभवै नहीं; यातें भोजननिवृत्तिमें जहल्लक्षणा है. "गंगायां ग्रामः" या स्थानमें तात्पर्यानुपपत्तिभी संभवै है, यातें जहां तात्पर्यानुपपत्ति होवै तहां लक्षणा मानिये है, यह नियम है, "गंगायां ग्रामः" या स्थानमेंभी गंगापदका शक्य जो देवन्दी प्रवाह ताकें त्यागिके शक्यनंबन्धी तीरकी प्रतीति हंभैहै, यातें जहल्लक्षणा है.

जहां सामान्यतीरकोषमें वक्ताका तात्पर्य नहीं है: किंतु गंगातीरके कोषमें वक्ताका तात्पर्य है तहां गंगापदकी गंगातीरमें अजहल्लक्षणा है औ अजहल्लक्षणाके अज्ञाधारण उदाहरण तौ "काकेचो दधि रक्षन्ताम्" इत्यादिक हैं. नदिशक्यनंबन्धीकी जहां प्रतीति होवै तहां अजहल्लक्षणा

होवैहै भोजनवास्तै दधिरक्षामें वक्ताका तात्पर्य है. सो विडालादिकनसै दधिरक्षणविना संभवै नहीं; यातैं काकपदकी दधिउपघातकमें अजहत्-लक्षणा है. इसरीतिसैं "छत्रिणो यांति" या स्थानमें छत्रिपदकी छत्रिसं-युक्त एक सार्थमें अजहत्लक्षणा है. न्यायमतमें नीलादिकपदनकी गुण-मात्रमें शक्ति है. "नीलो घटः" इत्यादिक वाक्यनमें नीलरूपवालेके बोधक नीलादिकपद लक्षणातैं हैं. तहां शक्यसहित संबन्धीकी प्रतीति होवैहै; यातैं अजहत्लक्षणा है. और कोशकारके मतमें नीलादिकपद लक्षणातैं हैं. तहां शक्यसहित संबन्धीकी प्रतीति होवैहै; यातैं अजहत्लक्षणा है. औ कोशकारके मतमें नीलादिकपदनकी गुण औ गुणीमें शक्ति है लक्षणा नहीं वेदांतपरिभाषाग्रंथमें नीलादिकपदनकी गुणीमें अजहत्लक्षणा कही सो न्यायका मत है.

औ शक्य अर्थके एकदेशकूं त्यागिकै एकदेशके बोधमें वक्ताका तात्पर्य होवै, तहां भागत्यागलक्षणा होवैहै. जैसे "सोऽयं देवदत्तः" या स्थानमें भागत्याग लक्षणा है. इहां परोक्षवस्तु तत्पदका अर्थ है औ अपरोक्षवस्तु इदंपदका अर्थ है. दकारादिवर्णविशिष्ट नामावाला पुरुषशरीर देव-दत्तपदका अर्थ है, तत्पदार्थका इदंपदार्थसैं अभेद तत्पदोत्तर विभक्तिका अर्थ है; इदंपदार्थका देवदत्तपदार्थसैं अभेद इदंपदोत्तरविभक्तिका अर्थ है, अथवा तत्पद औ इदंपदसैं उत्तरविभक्ति निरर्थक है. समानविभक्तिवाले पदनके सन्निधानतैं पदार्थनका अभेद प्रतीत होवै है, यातैं परोक्षवस्तुसैं अभिन्न अपरोक्ष वस्तुस्वरूप देवदत्तनामवाला शरीर है. यह वाक्यके पदनका शक्य अर्थ है. सो उष्ण शीतल है, याकी नाई वाधितः है. वाधित अर्थमें वक्ताका तात्पर्य संभवै नहीं यातैं तत्पदइदंपदके शक्यमें परोक्षता अपरोक्षता भागकूं त्यागिकै वस्तुभागमें लक्षणा होनेतैं भागलक्षणा है.

इसरीतिसैं तीनिभांतिकी लक्षणा प्रयोजनवती लक्षणा औ निरूढलक्षणा भेदतैं दो प्रकारकी है:—जहां शक्तिवाले पदकूं त्यागिकै लक्षणिक

शब्दप्रयोगमें प्रयोजन कहिये फल होवै तो प्रयोजनवतीलक्षणा कहियेहै. जैसे गंगापदकी तीरमें प्रयोजनवती लक्षणा है. "तीरे ग्रामः" ऐसा कहै तो तीरमें शीतपावनतादिकनकी प्रतीति होवै नहीं, गंगापदसे तीरका बोध न करै गंगाके धर्म शीतपावनतादिक तीरमें प्रतीत होवैहैं; इसी वास्तै व्यंजनावृत्तिकुं आलंकारिक मानै हें. न्यायमतमें शीतपावनतादिक शब्दबोधके विषय नहीं, किंतु अनुमितिके विषय हें. तथाहि—“गंगातीरं शीतपावनत्वादिमत्, गंगापदबोधवत्त्वात् गंगावत्” यह अनुमान है. सर्वथा प्रयोजनवती लक्षणा है.

औ पदकी जिस अर्थमें शक्तिवृत्ति होवै नहीं औ शक्यकी नाई जिस अर्थकी प्रतीति जिसपदसें सर्वकुं प्रसिद्ध होवै तिस अर्थमें ता पदकी प्रयोजन-शून्यलक्षणा निरूढलक्षणा कहिये है. जैसे नीलादिक पदनकी कोशरीतिसें गुणगुणीमें शक्ति मानै तो गौरवदोष है. औ शक्यतावच्छेदक एक एक धर्मका लाभ होवै नहीं; यातें गुणमात्रमें शक्ति है. औ “नीलो घटः” इत्यादिक वाक्यनकुं सुनतेही सर्व पुरुषनकुं गुणकी प्रतीति अति-प्रसिद्धहै; यातें नीलादिक पदनकी गुणीमें प्रयोजनशून्यलक्षणा होनेतै निरूढलक्षणा है. निरूढलक्षणा शक्तिके सदृश होवै है. कोई विलक्षण अनादि तात्पर्य होवै तहां निरूढलक्षणा होवै है.

औ जहां प्रयोजन औ अनादि तात्पर्य दोनुं होवै नहीं; किंतु ग्रंथकार अपनी इच्छातै लाक्षणिक शब्दका प्रयोगविना प्रयोजन करै है, तहां तीसरी ऐच्छिकलक्षणा होवैहै; परंतु अनादि तात्पर्य औ प्रयोजन विना लाक्षणिक शब्दके प्रयोगकुं विद्वान समीचीन नहीं कहै हें; इसी कारणतै काव्यप्रकाशा-दिक साहित्य ग्रंथनमें निरूढलक्षणा औ प्रयोजनवती लक्षणाके भेद उदाहरणसहित लिखे हें. ऐच्छिक लक्षणा लिखी नहीं, गदाधरभट्टाचार्या-दिकोंने ऐच्छिक लक्षणा लिखी है. तिनका तात्पर्य ऐच्छिक लक्षणाकी संभावनामें है औ “ऐच्छिकलक्षणात्तान्ते पदका प्रयोग साः”

अर्थमें तात्पर्य नहीं। लक्षणाके अवांतर भेद मम्मट आदिकोंनें और बहु लिखे हैं। तथापि वेदांतग्रंथनमें कहां लिखे नहीं; यातें जिज्ञासुकूं तिनमें लिखनेका उपयोग नहीं।

शाब्दबोधकी हेतुताका विचार ॥ १२ ॥

जैसें शक्यतावच्छेदकमें शक्ति है तैसें लक्ष्यतावच्छेदक तीरत्वादिक नमें गंगादिकपदनकी लक्षणा नहीं; किंतु व्यक्तिमात्रमें लक्षणावृत्ति होवे है, औ पदकी वृत्तिविना लक्ष्यतावच्छेदककी स्मृति औ शाब्दबोध होवे है। यह वार्ता शब्दार्थनिर्णयके ग्रंथनमें प्रतिपादन करी है। औ मीमांसाके मतमें लाक्षणिकशब्दसें लक्ष्य अर्थकी स्मृति तौ होवे है औ लक्ष्य अर्थके शाब्दबोधका हेतु लाक्षणिकपद नहीं, किंतु लाक्षणिकपदके समीप जो पदोत्तर सो अपने शक्य अर्थके शाब्दबोधका औ लक्ष्य अर्थके शाब्दबोधका हेतु होवे है। जैसें "गगायां ग्रामः" या वाक्यमें गंगापद तीरमें लाक्षणिक है। सो तीरकी स्मृतिका हेतु है। औ तीर विपै शाब्दबोधका हेतु नहीं, किंतु तीरविपै शाब्दबोधका हेतु औ अपने शक्य-विपै शाब्दबोधका हेतु "ग्राम" पद है। या मतकी साधक यह युक्ति है:— लाक्षणिक शब्दकूं शाब्दबोधकी जनकता मानै तौ सकल शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक धर्मका लाभ नहीं होवेगा। काहेतें ? मीमांसाके मतमें तौ शाब्दबोधकी जनकता लाक्षणिक पदमें है नहीं; किंतु शक्य-पदमें है। यातें शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति है। औ लाक्षणिक पदकूंभी शाब्दबोधकी जनकता मानै तौ ता जनकतासें शक्तिन्यून वृत्ति होनेतें ताका अवच्छेदक नहीं होवेगा। जो न्यूनदेशवृत्ति औ अधिक देशवृत्ति न होवे, किंतु जाके समान देशवृत्ति जो होवे ताका अवच्छेदक सो होवे है। शाब्दबोधकी जनकता सकल शक्यपदमें रहे है, ताके समानदेशमें शक्ति रहे है, यातें शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति संभव है। लाक्षणिक पदमेंभी शाब्दबोधकी जनकता मानै तौ लाक्षणिकपदमें शक्ति

हैं नहीं, शाब्दबोधको जनकता है; यातें न्यूनदेशवृत्ति होनेतें शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति तौ संभव नहीं औ शक्त लक्षणिक सारे पदमें रहनेवाला एक धर्म है नहीं; यातें शाब्दबोधकी जनकता निरवच्छेदक होवैगी. सो निरवच्छेदक जनकता अलीक है. दंडकुलालादिकनमें घटादिकनकी जनकताके अवच्छेदक दंडत्व कुलालत्वादिक हैं; यातें निरवच्छेदक जनकता अप्रसिद्ध है. इस रीतिसं लक्षणिकपदकूं शाब्दबोधकी जनकता नहीं. यह मीमांसाका मत है, औ अद्वैतवादका अतिविरोधी है. काहेतें ? महावाक्यनमें सकलपद लक्षणिक हैं. तिनतें शाब्दबोधकी अनुपपत्ति होवैगी. यातें इस मतका खंडन अवश्य कर्तव्य है; तामें यह दोष है:—“गंगायां ग्रामः” या वाक्यमें ग्रामपदसं तीरविपै शाब्दबोध मानें तौ ग्रामपदकी तीरमें भी शक्ति हुई चाहिये, काहेतें ? जो पद—लक्षणाविना जिस अर्थविपै शाब्दबोधका जनक होवै तिस पदकी ता अर्थविपै शक्ति है, यह नियम है. मीमांसक मतमें ग्रामपद लक्षणा विना तीरविपै शाब्दबोधका जनक होनेतें तीरमें शक्त हुआ चाहिये; औ यह नियम है:—जा पदमें जिस अर्थकी वृत्ति होवै ता पदसं तिस अर्थ विपै स्मृति होवै. औ तिस अर्थविपै ही ता पदसं शाब्दबोध होवै. मीमांसकमतमें या नियमका भंग होवैगा, काहेतें ? मीमांसकमतमें लक्षणावृत्ति तौ तीरमें गंगापदकी औ तीरकी स्मृतिभी गंगापदसं और तीरविपै शाब्दबोध गंगापदसं नहीं; किंतु शाब्दबोध तीरका ग्रामपदसं होवै है; ता ग्रामपदकी तीरमें शक्ति वा लक्षणावृत्ति नहीं औ ग्रामपदसं तीरको स्मृतिभी नहीं; यातें यह मत बुद्धिमानोंकूं हंसने योग्य है औ ग्रामपदसं तीरका शाब्दबोध मानें ग्रामविपै शाब्दबोध नहीं होवैगा, काहेतें ? जहां हरिआदिक एकपदकी अनेक अर्थनमें शक्ति है तहांभी एककालमें एक पुरुषकूं हरिपदसं एकही अर्थका बोध होवै है. जो अनेक पदार्थनका एक पदसं बोध होवै तौ हरि या कहनेतें वानरकै ऊपरि सूर्य है इसरीतिमें शाब्दबोध हुवा चाहिये. जैसे एक ग्राम-

अर्थमें चेतन औ जड दो भाग हैं. ताका चेतन भागका लक्ष्य अर्थमें तादात्म्यसंबंध है. सकल पदार्थनका स्वरूपमें तादात्म्यसंबंध होवै है. वाच्यभाग चेतनका स्वरूपही लक्ष्य चेतन है; यातें वाच्यमें चेतन भागका लक्ष्य चेतनमें तादात्म्यसंबंध है, औ वाच्यमें जड भागका लक्ष्यचेतनसे अधिष्ठानता संबंध है कल्पितके संबंधमें अधिष्ठानका स्वभाव विगरे नहीं, औ अपने तादात्म्य संबंधमें भी स्वभावकी हानि होवै नहीं; यातें लक्ष्य अर्थकी असंगता विगरे नहीं अन्यशंकाः—तत्पदकी अखंडचेतनमें लक्षणा मानें औ त्वंपदकीभी अखंड चेतनमें लक्षणा मानें तौ पुनरुक्ति दोष होनेतें “घटो घटः” इस वाक्यकी नाई अप्रमाण वाक्य होवैगा. दोनूं पदनका लक्ष्य अर्थ जुदा मानें तौ अभेदबोधकता नहीं होवैगी ? ताका यह समाधान हैः—मायाविशिष्ट औ अंतःकरण-विशिष्ट तौ तत्पद औ त्वंपदका शक्य है, उपहित लक्ष्य है, जो ब्रह्मचेतन दोनूं पदनका लक्ष्य होवै तौ पुनरुक्ति दोष होवै सो ब्रह्मचेतन लक्ष्य नहीं; किंतु मायाउपहित औ अंतःकरण उपहित लक्ष्य है सो उपाधिके भेदतें भिन्न है पुनरुक्ति नहीं. औ उपहित दोनूं परमार्थमें अभिन्न हैं, यातें अभेद बोधकता वाक्यकूं संभवै है. इस रीतिसें तत्पदार्थ औ त्वंपदार्थका उद्देश विधेय भाव मानिके अभेदबोधकता निर्दोष है. तत्पदार्थमें परोक्षता भ्रम निवृत्तिके अर्थ तत्पदार्थकूं उद्देश करिके त्वंपदार्थता विधेय है. त्वंपदार्थमें परिच्छिन्नता भ्रम निवृत्तिके अर्थ त्वंपदार्थकूं उद्देश करिके तत्पदार्थता विधेय है. औ पुनरुक्तिके परिहारवास्तै कोई ग्रंथकारका यह तात्पर्य हैः—जो दोषदणकूं भिन्न भिन्न लक्षकता मानें तौ पुनरुक्तिकी शंका होवै सो भिन्न भिन्न लक्षकता नहीं; किंतु मीमांसक रीतिसें दोनूं पद मिलिके अखंड ब्रह्मके लक्षक हैं, इसीवास्तै प्राचीन आचार्योंने महावाक्यनकूं प्रातिपदिकार्थमात्रकी बोधकता कही है. यद्यपि उद्देश विधेयभाव शून्य अर्थका बोधक वाक्य लोकमें अप्रसिद्ध है, तथापि अलौकिक अर्थ महावाक्यनका है; यातें अप्रसिद्ध दोष नहीं किंतु भ्रूषण है.

जो अप्रसिद्ध दोष होवै तौ असंगी अर्थकी बोधकताभी वाक्यकू लोकमें अप्रसिद्ध है; यातें असंगी ब्रह्मकी बोधकताभी महावाक्यनकू नहीं होवैगी जैसे लोकमें अप्रसिद्ध असंगी ब्रह्मकी बोधकता मानिये है; तैसें उद्देश्यविधेय-भाव शून्य अखंड अर्थकी बोधकता संभवै है; इसीरीतिमें लक्षणाके प्रसंगमें बहुत विचार प्राचीन आचार्योंनें लिखा हैं.

लक्षणाविना शक्तिवृत्तिसें महावाक्यकू अद्वैतब्रह्मकी
बोधकता ॥ १४ ॥

कोई आधुनिक ग्रन्थकार लक्षणाविना शक्तिवृत्तिसेंही महावाक्यनकू अद्वितीय ब्रह्मकी बोधकता मानें हैं तिन्होंनें यह प्रकार लिखा है:—विशिष्ट-वाचक पदके अर्थका अन्यपदके विशिष्ट अर्थसें जहां संबंध नहीं संभवै तहां पदकी शक्तिसेंही विशेषणकू त्यागिकै विशेष्यकी प्रतीति होवै है. जैसे "अनित्यो घटः" या वाक्यमें घटत्वविशिष्ट व्यक्तिका वाचक घटपद है, ताका अनित्यत्वविशिष्ट अनित्यपदार्थसें अभेदसंबंध बोध न करिये है, औ घटत्वजाति नित्य है, यातें घटत्वविशिष्टका अनित्यपदार्थसें अभेदबाधित होनेतें ताका अनित्यपदार्थसें अभेदसंबंध संभवै नहीं. तहां घटत्वरूप विशेषणकू त्यागिकै व्यक्तिमात्रकी घटपदसें स्मृति औ अनित्यपदार्थसें संबंधबोधरूप शाब्दबोध होवै है. तैसें "गेहे घटः" या वाक्यमें घटत्वरूपविशेषणकू त्यागिकै विशेष्य व्यक्तिमात्रकी घटपदसें स्मृति औ शाब्दबोध होवै है; तैसें "घटे रूपम्" या वाक्यमेंभी घटत्वकू त्यागिकै व्यक्तिमात्रकी प्रतीति होवै है. काहेतें? "गेहे घटः" या वाक्यमें गेहकी आधेयता घटपदार्थमें प्रतीत होवै है, औ घटत्वजातिमें अपना आश्रय व्यक्तिकी आधेयता होवै है; गेहकी आधेयता बाधित है, यातें घटत्वकू त्यागिकै व्यक्तिमात्रमें गेहकी आधेयताका संबंध बोधन करिये है, तैसें गेह पदार्थमें गेहत्वका त्याग होवै है. "घटे रूपम्" या वाक्यमें भी घटत्वकू त्यागिकै द्रव्यरूपव्यक्तिमात्रमें अधिकरणता औ रूपद्रव्यके त्यागिकै गुणमात्रमें आधेयता प्रतीत होवै है. काहेतें? घटपदार्थकी

आधेयतावाला रूप पदार्थ है यह वाक्यका अर्थ है, तहां घटत्वकी आधेयता किसीमें है नहीं. यातें घटत्वकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्र घटपदका अर्थ है ताकी आधेयता रूपत्वजातिमें नहीं; किंतु रूपव्यक्तिकी आधेयता रूपत्वमें है. यातें रूपपदार्थमें रूपत्वका त्याग है. तैसैं "उत्पन्नो घटः, नष्टो घटः" इत्यादिक वाक्यनमें जातिरूप विशेषणकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्र घटादिक पदनका अर्थ है; काहेतें ? जाति नित्य है ताके उत्पत्ति नाश बनें नहीं. जैसैं पूर्व वाक्यनमें विशिष्टवाचक पदनमें शक्तिबलतैही विशेष्यमात्रका बोध होवै है, तैसैं महावाक्यनमेंभी विशिष्टवाचक पदनकी शक्तिबलतै ही माया अंतःकरणरूप विशेषणकूं त्यागिकै चेतनरूप विशेष्यमात्रकी प्रतीति मंभवै है. लक्षणाका अंगीकार निष्फल है, परंतु इतना भेद है:-विशिष्टवाचकपदके वाच्यका एकदेश विशेष्य होवैहै औ एकदेश विशेषण होवैहै. जाति विशेषण होवैहै औ व्यक्ति विशेष्य होवैहै. तिनमें विशेष्य भागका बोध तौ शक्तिसैं होवैहै औ केवल विशेषणका बोध होवै नहीं. जो वाच्यके विशेषणमात्रकाभी विशिष्टवाचकके शब्दकी शक्तिसैं बोध होवै तौ "अनित्यो घटः" या वाक्यकी नाई "नित्यो घटः" यह वाक्यभी घटपदसैं जातिमात्रका बोध करिकै साधु हुया चाहिये; यातें विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसैं विशेष्यमात्रकी प्रतीति होवैहै. "सोऽयं देवदत्तः" या वाक्यमें भी परोक्षत्व अपरोक्षत्व विशेषणकूं त्यागिकै विशेष्यमात्रकी प्रतीति शक्तिवृत्तिसैंही होवैहै, भागत्याग लक्षणाका कोई उदाहरण है नहीं; यातें जहत्-लक्षणा अजहत्लक्षणा भेदतैं दो प्रकारकी लक्षणा माननी चाहिये. भागत्यागलक्षणा अलीक है. औ वेदांतपरिभाषामें धर्मराजनैं पूर्वप्रकारसैं महावाक्यनमें लक्षणाका खंडन करिकै भागत्यागलक्षणाका स्वरूप औ उदाहरण इस रीतिसैं कहे हैं:-सांप्रदायिक रीतिसैं वाच्यके एकदेशमें वृत्ति भागलक्षणाका स्वरूप है; या मतमें वाच्यके एकदेशमें वृत्ति शक्तिकाही स्वरूप है. सो भागलक्षणाका स्वरूप नहीं; किंतु शक्य औ अशक्यमें जो

वृत्ति सो भागत्यागलक्षणा कहिये है. यद्यपि अजहल्लक्षणाभी शक्य अशक्यमें वृत्ति है, तथापि जहां शक्य अर्थका विशेषणतासँ बोध औ अशक्यका विशेष्यतासँ बोध होवै, तहां अजहल्लक्षणा कहिये है. जैसे "नीलो घटः" या वाक्यमें नीलपदका शक्य रूप है, ताका विशेषणतासँ बोध होवै है; औ नीलरूप द्रव्यका आश्रय अशक्य है, ताका विशेष्यतासँ बोध होवै है यातँ नीलपदकी नीलरूपके आश्रयमें अजहल्लक्षणा है; ऐसँ "मंचाः क्रोशंति" या वाक्यमें मंचपदका शक्य विशेषण है; अशक्य पुरुष विशेष्य है; यातँ अजहल्लक्षणा है. औ जहां शक्य अशक्य दोनूँ विशेष्य होवैँ औ शक्यतावच्छेदकसँ व्यापक लक्ष्यतावच्छेदक धर्म विशेषण होवै तहां भागत्यागलक्षणा कहिये है. जैसे "काकेभ्यो दधि रक्षयताम्" या वाक्यमें काकपदका शक्य वायंसँ औ अशक्य बिडालादिक विशेष्य हैं; औ शक्यतावच्छेदक काकत्वका व्यापक दध्युपघातकत्व लक्ष्यतावच्छेदकत्व विशेषण है. काहेतँ ? दधिके उपघातक काकबिडालादिकनतँ दधिकी रक्षा कर यह वाक्यका अर्थ है. तहां काकत्वविशिष्टव्यक्ति काकपदका शक्य है. तामँ काकत्वका त्याग करिके दध्युपघातकत्वविशिष्ट काकबिडालादिकनका लक्षणासँ बोध होनेतँ काकपदके वाच्यके एक भाग काकत्वका त्याग होवै है व्यक्तिभागका बोध होवै है तैसेँ बिडाल-त्वादिकनका त्याग व्यक्तिका बोध होवै है; यातँ भागत्यागलक्षणा है. तैसेँ "छत्रिणो यांति" या वाक्यमें भी भागत्यागलक्षणा है. काहेतँ ? छत्रसहित औ छत्ररहित एकसाथवाले पुरुष जावैँ हैं. यह वाक्यका अर्थ है. तहां छत्रिपदका शक्य छत्रसहित, अशक्य छत्ररहित दोनूँ विशेष्य हैं. औ शक्यतावच्छेदक छत्रिताका व्यापक एक-सार्थवाहिता लक्ष्यतावच्छेदक विशेषण है या स्थानमें भी छत्रके संबंधविशिष्ट जो छत्रीपदका शक्य तामँ छत्रसंबंधरूप शक्यतावच्छेदककूँ त्यागिके एक-सार्थवाहित्वविशिष्ट छत्री तदन्यका लक्षणासँ बोध होनेतँ वाच्यके एक भाग

छत्रसंबंधकूं त्याग करिके एक भाग पुरुषका बोध होवैहै. यातें भागत्याग लक्षणा है. इसरीतिसें वेदांतपरिभाषामें भागत्यागलक्षणाके उदाहरण कहे हैं सो सांप्रदायिक मतमें सारै अजहत्लक्षणाके उदाहरण हैं कहुं अजहत्लक्षणाके उदाहरणमें शक्य अर्थ विशेषण है, कहुं विशेष्य है; शक्यसहित अशक्यकी प्रतीति समान है. किंचित् भेदकूं देखिके लक्षणाका भेद मानना निष्फल है. सर्व आचार्योंमें अजहत्लक्षणाके जो उदाहरण कहे तिनकूं भागत्याग लक्षणाके उदाहरण कहनेका आचार्योंके वचनोंतें विरोधही फल है औ शक्य अर्थकी विशेषणता औ विशेष्यतामें अजहत्लक्षणा औ भागत्यागलक्षणाका भेद मानें तौ जहां शक्य अर्थकी विशेषणता तहां भागत्यागलक्षणा औ जहां शक्य अशक्य दोनूकी विशेष्यता तहां अजहत्लक्षणा इसरीतिसें विपरीत मानें तौ कोई बाधक नहीं; यातें महावाक्यनमें “सोऽयं देवदत्तः” या वाक्यमें लक्षणाका निषेध करिके भागत्यागलक्षणाका स्वरूप औ उदाहरण कथन धर्मराजका निष्फल है; औ महावाक्यनमें लक्षणाविना जो निर्वाह कहा मोभी असंगत है. काहेतें ? घटादिकपदनकी जातिविशिष्टमें शक्ति मानिके लक्षणाविना केवल व्यक्तिका पदतें बोधकथन नियुक्तिक है. केवल व्यक्तिमें शक्ति मानें औ जातिविशिष्ट व्यक्तिमें नहीं मानें तौ केवल व्यक्तिका बोध घटादिक पदनतें संभव है सो मान्य नहीं; किंतु विशिष्टवाचक पदकी शक्तिमें विशेष्यमात्रका बोध होवै है. यह धर्मराजनें लिख्या है. सो शक्तिवादादिक ग्रंथनमें निगुणमति पंडितकूं आभयका जनक है. शक्तिवादमें यह प्रसंग स्पष्ट है कोई शब्द एकधर्मविशिष्ट धर्मका वाचक है, कोई शब्द अनेकधर्मविशिष्ट धर्मका वाचक है, कोई शब्द अनेकधर्मविशिष्ट अनेकधर्मका वाचक है. जिसपदकी जा अर्थमें शक्ति है सो पद ता अर्थका वाचक कहियेहै. जैसे घटादकी पदस्वरूप एकधर्मविशिष्ट धर्ममें औ गोपदकी गोस्वरूप एकधर्मविशिष्ट धर्ममें शक्ति है. सो तिनके वाचक हैं. औ धेनुपदकी पद औ गोपदकी

अनेकधर्मविशिष्ट एकधर्ममें शक्ति है, सो ताका वाचक है. पुष्पवंतपदकी चंद्रसूर्यत्वरूप अनेकधर्मविशिष्ट अनेकधर्मों चंद्रसूर्यमें शक्ति है सो पुष्पवंतपद चंद्रसूर्य दोनोंका वाचक है जिस धर्मविशिष्टमें शक्ति है ता धर्मकूं त्यागिकै केवल आश्रयका बोध लक्षणातें होवै है; लक्षणा विना होवै नहीं यातें घटादिक पदनेतें केवल व्यक्तिका बोध लक्षणातें होवै है; औ अनेक धर्मविशिष्ट धर्मोंका वाचक जो धेनुपद है तासैं एक धर्मकूं त्यागिकै एकधर्म-विशिष्ट धर्मोंका बोधलक्षणाविना होवै नहीं; यातें धेनुपदतें अप्रसूत गोका वा प्रसूतमहिषीका शक्तिसैं बोध होवै नहीं. औ कहूं गोमात्रका बोध धेनुपदसैं होवै है सो भागत्यागलक्षणातें होवै है, शक्तिसैं नहीं. तसैं पुष्पवंतपदसैं चंद्रकूं त्यागिकै सूर्यका औ सूर्यकूं त्यागिकै चंद्रका बोध शक्तिसैं होवै नहीं; इसरीतिसैं शक्तिवादमें लिख्या है, सोई संभवै है. शक्ति तौ विशिष्टमें औ शक्तिसैं बोध-विशेष्यका यह कथन सर्वथा निर्युक्तिक है. जिस धर्मवाले अर्थमें पदकी शक्ति होवै उसतें न्यून वा अधिक अर्थ लक्षणातें प्रतीत होवै है. शक्तिसैं उस धर्मवाले अर्थकीही प्रतीति होवै है; यह नियम है. जो ऐसैं कहे व्यक्ति-मात्रमें शक्ति है विशिष्टमें नहीं. यह धर्मराजका अभिप्राय है सो बने नहीं:— काहेंतें ? विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसैं विशेष्यका बोध होवै है यह धर्मरा-जनें कहा है, जो व्यक्तिमात्रमें शक्ति वांछित होती तौ व्यक्तिमात्रमें पदकी शक्तिसैं ताका बोध होवै है ऐसा कहते, विशिष्टवाचक पद नहीं कहते. औ व्यक्तिमात्रमें शक्ति किसीके मतमें है नहीं, सर्वमतमें विरुद्ध है. यद्यपि शिरोमणि भट्टाचार्यनें व्यक्तिमात्रमें शक्ति मानी है तथापि पदसैं अर्थकी स्मृति औ शाब्दबोध जातिविशिष्टका ताके मतमें होवै है व्यक्तिमात्रका शाब्दबोध शक्तिसैं किसीके मतमें होवै नहीं. और जो ऐसैं कहैं घटादिक पदकी जाति-विशिष्टमें शक्ति है औ केवल व्यक्तिमें शक्ति है. कहूं जाति-विशिष्टका बोध होवै है, कहूं केवल व्यक्तिका बोध होवै है. जैसे हारि पद-नामार्थक है तसैं सकल पद नानार्थक हैं; यह अर्थ अत्यंत अशुद्ध है. औ

ताके ग्रन्थनमें यह अर्थ है नहीं. अशुद्धतामें यह हेतु है:—लक्षणातें जहां निर्वाह होवै. तहां नाना अर्थमें शक्तिकूं त्यागैंहें, एक अर्थमें शक्ति औ दूसरेमें लक्षणा मानैंहें. धर्मराजनें ही लिख्याहै:—नीलादिक शब्दनकी गुणमें शक्ति है औ गुणीमें लक्षणा है. दोनूंमें शक्ति नहीं कही. यातें लक्षणाके भयतें नानार्थताका अंगीकार नहीं किंतु नानार्थताके भयतें लक्षणाका अंगीकार है; यातें विशिष्टमें शक्ति है औ व्यक्तिमात्रमें शक्ति है, इस अशुद्ध अर्थमें धर्मराजका तात्पर्य नहीं; किंतु विशिष्टमें सकल पदनकी शक्ति है. ता विशिष्टमें शक्तिके माहात्म्यतें कहूं विशिष्टका अन्यपदार्थसैं अन्वय होवैहै; कहूं विशेष्यका अन्यपदार्थमें अन्वय होवैहै, जहां विशिष्टमें अन्वयकी योग्यता होवै तहां विशिष्टका औ जहां विशिष्टमें अन्वयकी योग्यता नहीं तहां विशेष्यमात्रका शक्तिसैं अन्वयबोध होवै है; यह धर्मराजका मत है सो असंगत है. काहेंतें ? शक्तिविशिष्टमें औ लक्षणा विना अन्वयबोध व्यक्तिमात्रका मानें तो धेनुपदतें भी अप्रसूत गोक्री अथवा प्रसूत महिषीकी लक्षणाविना प्रतीति हुई चाहिये औ पुष्पवंत पदसैं लक्षणा विना एक सूर्यका अथवा एक चंद्रका बोध हुवा चाहिये औ होवै नहीं; यातें “अनित्यो घटः” इत्यादिक वाक्यनमें घटादिपदनकी व्यक्तिमात्रमें भागत्यागलक्षणा है. जो ऐमें कहें बहुत प्रयोगनमें व्यक्तिमात्रका बोध होनेतें शक्तिसैंही बोध होवै है, ताका यह समाधान है:—प्रयोगवाहुल्यतें अर्थमें शक्यता मानें तो नीलादिपद-नका प्रयोगवाहुल्य गुणीमें है सोभी शक्य हुवा चाहिये. औ नीलादिपद-नका गुणी शक्य नहीं किंतु लक्ष्य है. यह धर्मराजनें औ वेदांतचूडा-मणि टीकामें ताके पुत्रनें लिख्याहै; यातें जहां विशिष्ट वाचकपदतें विशेष्यमात्रका बोध होवै तहां सारै भागत्यागलक्षणा है, परंतु सो निरूढलक्षणाहै. निरूढलक्षणाका शक्तिसैं ईपतही भेद होवै है; ताका प्रयोग वाहुल्य होवै है. जिस अर्थमें शब्दप्रयोगका वाहुल्य होवै तिस अर्थमें सारै शक्ति

अनेकधर्मविशिष्ट एकधर्ममें शक्ति है, सो ताका वाचक है. पुष्पवंतप-
 दकी चंद्रसूर्यत्वरूप अनेकधर्मविशिष्ट अनेकधर्मी चंद्रसूर्यमें शक्ति है सो
 पुष्पवंतपद चंद्रसूर्य दोनोंका वाचक है जिस धर्मविशिष्टमें शक्ति है ता धर्मकूं
 त्यागिकै केवल आश्रयका बोध लक्षणातैं होवै है; लक्षणा विना होवै नहीं
 यातैं घटादिक पदनतैं केवल व्यक्तिका बोध लक्षणातैं होवै है; औ अनेक
 धर्मविशिष्ट धर्मीका वाचक जो धेनुपद है तासैं एक धर्मकूं त्यागिकै एकध-
 र्मविशिष्ट धर्मीका बोधलक्षणाविना होवै नहीं; यातैं धेनुपदतैं अप्रसूत गोका
 प्रसूतमहिषीका शक्तिसैं बोध होवै नहीं. औ कहूं गोमात्रका बोध धेनुपदसैं होवै
 सो भागत्यागलक्षणातैं होवै है, शक्तिसैं नहीं. तैसैं पुष्पवंतपदसैं चंद्रकूं त्यागि
 सूर्यका, औ सूर्यकूं त्यागिकै चंद्रका बोध शक्तिसैं होवै नहीं; इसरीति
 शक्तिवादमें लिख्या है, सोई संभवै है. शक्ति तौ विशिष्टमें औ शक्तिसैं बोध
 विशेष्यका यह कथन सर्वथा निर्युक्तिक है. जिस धर्मवाले अर्थमें पद
 शक्ति होवै उसतैं न्यून वा अधिक अर्थ लक्षणातैं प्रतीत होवै है. शक्ति
 उस धर्मवाले अर्थकीही प्रतीति होवै है; यह नियम है. जो ऐसैं कहै व्यक्ति
 मात्रमें शक्ति है विशिष्टमें नहीं. यह धर्मराजका अभिप्राय है सो बनै नहीं.
 काहैतैं ? विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसैं विशेष्यका बोध होवै है यह धर्म
 जनै कहा है, जो व्यक्तिमात्रमें शक्ति वांछित होती तौ व्यक्तिमात्रमें प
 शक्तिसैं ताका बोध होवै है ऐसा कहते, विशिष्टवाचक पद नहीं
 औ व्यक्तिमात्रमें शक्ति किसीके मतमें है नहीं, सर्वमतमें विरुद्ध है.
 शिरोमणि भट्टाचार्यनैं व्यक्तिमात्रमें शक्ति मानीहै तथापि पदसैं
 स्मृति औ शाब्दबोध जातिविशिष्टका ताके मतमें होवैहै व्यक्ति
 शाब्दबोध शक्तिसैं किसीके मतमें होवै नहीं. और जो ऐसैं कहैं
 पदनकी जाति विशिष्टमें शक्ति है औ केवल व्यक्तिमें शक्ति है. व
 विशिष्टका बोध होवै है, कहूं केवल व्यक्तिका बोध होवैहै. तैं
 नानार्थक है तैसैं सकल पद नानार्थक हैं; यह अर्थ अत्यंत ३

कही है. इस रीतिसँ साक्षात् वा परंपरातँ प्रवृत्तिनिवृत्तिके बोधक सकल वेद हैं. प्रवृत्तिमें अनुपयोगी ब्रह्मबोध वेदवाक्यनतँ संभवै नहीं.

प्राचीन वृत्तिकारका मत ॥ १६ ॥

औ प्राचीनवृत्तिकार वेदांती कहावै हैं तिनका यह मत है:—कर्मविधिके प्रकरणमें वेदांतवाक्य नहीं, यातँ भिन्नप्रकरणमें पठित वेदांतवाक्य कर्मविधिके शेष नहीं; किंतु उपासनाविधि वेदांतप्रकरणमें है; यातँ सकल वेदांतवाक्य उपासनाविधिके शेष हैं. त्वंपदार्थके बोधकवाक्य उपासकके स्वरूपकूं बोधन करै हैं. तत्पदार्थबोधक वाक्य उपास्यके स्वरूपकूं बोधन करै हैं. त्वंपदार्थ औ तत्पदार्थकी अभेदबोधक वाक्यनका यह अर्थ है:—संसारदशामें जीवब्रह्मका भेद है औ उपासनाके बलतँ मोक्षदशामें अभेद होवै है. अद्वैतवादमें तौ सदा अभेद है. भेदप्रतीति संसारदशामेंभी भ्रमरूप है. औ या मतमें संसारदशामें भेद औ मोक्षदशामें अभेद होवै है. मोक्षदशामेंभी जीवब्रह्मका भेद माननेवाले यामतमें दोष कहँ हैं. जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसँ है अथवा उपाधिकृत है ? जो स्वरूपसँ भेद मानै तौ जितनँ स्वरूपरहे उतनँ भेदकी निवृत्ति होवै नहीं. जो मोक्षदशामें भेदकी निवृत्तिवास्तै जीवके स्वरूपकी निवृत्ति मानै तौ सिद्धांतका त्याग औ मोक्षकूं अपुरुपार्थता होवैगी. काहेतँ ? मोक्षदशामें स्वरूपकी निवृत्ति वृत्तिकारनँ मानी नहीं और किसीके सिद्धांतमें स्वरूपकी निवृत्ति मोक्षमें होवै नहीं जो कोई स्वरूपकी निवृत्ति मोक्षदशामें मानै तौ स्वरूपकी निवृत्तिम किसी पुरुषकी अभिलाषा होवै नहीं; यातँ मोक्षमें पुरुषार्थताका अभाव होवैगा. पुरुषकी अभिलाषाका विषय पुरुषार्थ कहिये है. यातँ जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसँ मानै तौ मोक्षदशामें अभेद संभवै नहीं. जीवमें ब्रह्मके भेदकूं उपाधिकृत कहँ तौ उपाधिकृत निवृत्तिसँ मोक्षदशामें अभेद तौ संभवै है; परंतु अद्वैतमतसँ या मतका भेद सिद्ध नहीं होवैगा. काहेतँ ? अद्वैतवादमेंभी उपाधिकृत भेदका अंगीकार है, औ उपाधिकृत भेद मिथ्या होवैगा. ताकी

मानें तौ जातिशक्तिवादमें व्यक्तिका बोध सारै लक्षणातैं होवै है सो असंगत होवैगा. औ न्यायमतमें राजपुरुष इत्यादिक वाक्यनमें राजपदकी राजसंबंधीमें सारै लक्षणा है, सो असंगत होवैगी. इसरीतिसें विशिष्टवाचकपदतैं विशेष्यमात्रका बोधलक्षणा विना होवै नहीं यातैं महावाक्यनमें लक्षणा है. यह सांप्रदायिक मतही जिज्ञासुकुं उपादेय है. वेदांतवाक्यनतैं असंग ब्रह्मका आत्मरूपकारिके साक्षात्कार होवैहै; तासैं प्रवृत्ति निवृत्ति शून्य ब्रह्मरूपतैं स्थिति फल होवैहै; यह अद्वैतवादका सिद्धान्त है. /

मीमांसाका मत ॥ १५ ॥

तामें मीमांसाके अनुसारीकी यह शंका है; सकल वेद प्रवृत्ति अथवा निवृत्तिका बोधक है. प्रवृत्तिनिवृत्तिरहित अर्थकूं वेद बोधन करै नहीं. और जो बोधन करै तौ निष्फल अर्थका बोधक वेद अप्रमाण होवैगा. यातैं विधिनिषेधशून्य वेदांतवाक्यका विधिवाक्यनसैं संबंध होनेसैं विधिवाक्यनके वेदांतवाक्य शेष हैं कोई वाक्य कर्मकर्ताके स्वरूपकं बोधक हैं. जैसे त्वं पदार्थके बोधक पंचकोश वाक्य हैं, कोई वाक्य कर्मशेष देवताके, स्वरूपके बोधक हैं सो तत्पदार्थ बोधक वाक्य हैं. जीव ब्रह्मका अभेदबोधक वाक्यनका यह अर्थ है:—कर्मकर्ता जीव देवभावकूं प्राप्त होवै है, यातैं कर्म अवश्य कर्तव्य है; इस रीतिसें कर्मके फलकी स्तुति करनेतैं अभेदबोधक वाक्य अर्थवादरूप है. यद्यपि मीमांसामतमें मंत्रमयी देवता है, विग्रहवान् ऐश्वर्यवाला कोई देव है नहीं; यातैं देवभावकी प्राप्ति कहना संभवे नहीं, तथापि संभावनामात्रसैं कर्मफलकी स्तुति हैं. जैसे रुष्णप्रभाकी उपमा कोटिसूर्य प्रभा कही है, तहां कोटिसूर्यप्रभा अलीकपदार्थ है, तौभी संभावनासैं उपमा कही है. जो कोटिसूर्यकी प्रभा एकत्र होवै तौ रुष्णप्रभाकी उपमा संभवे इस रीतिसें सर्वज्ञतादिकगुणविशिष्ट परमऐश्वर्यवाला कोई अद्भुत देव होवै तौ ऐसा स्वरूप कर्मकर्ताका होवै है. इस रीतिसें संभावनातैं देवभावकी प्राप्ति

कही है. इस रीतिसँ साक्षात् वा परंपरातँ प्रवृत्तिनिवृत्तिके बोधक सकल वेद हैं. प्रवृत्तिमें अनुपयोगी ब्रह्मबोध वेदवाक्यनतँ संभवै नहीं.

प्राचीन वृत्तिकारका मत ॥ १६ ॥

औ प्राचीनवृत्तिकार वेदांती कहावै हैं तिनका यह मत है:—कर्मविधिके प्रकरणमें वेदांतवाक्य नहीं, यातँ भिन्नप्रकरणमें पठित वेदांतवाक्य कर्मविधिके शेष नहीं; किंतु उपासनाविधि वेदांतप्रकरणमें है; यातँ सकल वेदांतवाक्य उपासनाविधिके शेष हैं. त्वंपदार्थके बोधकवाक्य उपासकके स्वरूपकूं बोधन करै हैं. तत्पदार्थबोधक वाक्य उपास्यके स्वरूपकूं बोधन करै हैं. त्वंपदार्थ औ तत्पदार्थकी अभेदबोधक वाक्यनका यह अर्थ है:—संसारदशामें जीवब्रह्मका भेद है औ उपासनाके बलतँ मोक्षदशामें अभेद होवै है. अद्वैतवादमें तौ सदा अभेद है. भेदप्रतीति संसारदशामेंभी भ्रमरूप है. औ या मतमें संसारदशामें भेद औ मोक्षदशामें अभेद होवै है. मोक्षदशामेंभी जीवब्रह्मका भेद माननेवाले यामतमें दोष कहै हैं. जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसँ है अथवा उपाधिकृत है ? जो स्वरूपसँ भेद मानै तौ जितनँ स्वरूपरहै उतनँ भेदकी निवृत्ति होवै नहीं. जो मोक्षदशामें भेदकी निवृत्तिवास्तै जीवके स्वरूपकी निवृत्ति मानै तौ सिद्धांतका त्याग औ मोक्षकूं अपुरुपार्थता होवैगी. काहेतँ ? मोक्षदशामें स्वरूपकी निवृत्ति वृत्तिकारनँ मानी नहीं और किसीके सिद्धांतमें स्वरूपकी निवृत्ति मोक्षमें होवै नहीं जो कोई स्वरूपकी निवृत्ति मोक्षदशामें मानै तौ स्वरूपकी निवृत्तिम किसी पुरुपकी अभिलाषा होवै नहीं; यातँ मोक्षमें पुरुपार्थताका अभाव होवैगा. पुरुपकी अभिलाषाका विषय पुरुपार्थ कहिये है. यातँ जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसँ मानै तौ मोक्षदशामें अभेद संभवै नहीं. जीवमें ब्रह्मके भेदकूं उपाधिकृत कहै तौ उपाधिकृत निवृत्तिसँ मोक्षदशामें अभेद तौ संभवै है; परंतु अद्वैतमतसँ या पदका भेद सिद्ध नहीं होवैगा. काहेतँ ? अद्वैतवादमेंभी उपाधिकृत भेदका अंगीकार है. औ उपाधिकृत भेद मित्या होवैगा. ता

निवृत्तिभी अद्वैतवादकी नाई केवल ज्ञानसे माननी योग्य है. मोक्षनिमित्त उपासना क्रिया निष्फल होवैगी वृत्तिकारके मतमें नैयायिकादिक यह कुतक करें हैं सो संभवै नहीं. काहेतें ? जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसे नहीं. उपाधिकृत है. उपाधि मिथ्या होवै तौ उपाधिकृत भेदभी मिथ्या होवै; ताकी केवल ज्ञानसे निवृत्ति होवै. वृत्तिकारके मतमें प्रलयपर्यंत स्थायी आकाशादिक पदार्थ हैं सो मिथ्या नहीं. तैसे ही जीवकी उपाधि अंतःकारणादिक सत्य है; ज्ञानमात्रसे तिनकी निवृत्ति होवै नहीं. यद्यपि मोक्षदशामें अंतःकरणादिकनका नाश होवै है यातें ध्वंसशून्यतारूप नित्यता वृत्तिकारके मतमें भी बनें नहीं; तथापि ज्ञानतें अवाध्यतारूप नित्यता वृत्तिकारके मतमें सकल पदार्थनमें संभवै है; इसरीतिसें उपाधि सत्य है. ता सत्यउपाधिकृत भेदभी सत्य है. जैसे जलसंयोगरूप सत्यउपाधिकृत शीतलता पृथिवीमें सत्य है तैसे सत्यउपाधिकृत भेद सत्य है. ता सत्यभेदकी औ उपाधिकी ज्ञानमात्रसे निवृत्ति होवै नहीं; किंतु नित्यकर्म औ उपासनासहित ज्ञानतें उपाधिनिवृत्तिसें मोक्षदशामें भेदकी निवृत्ति होवै है. औ अद्वैतमतमें सकल उपाधि और भेद मिथ्या हैं तिनकी ज्ञानमात्रसे निवृत्ति होवै है; और संसारदशामें भी मिथ्याउपाधितें पारमार्थिक अद्वैतता विगरे नहीं; यातें अद्वैतमतसे वृत्तिकारके मतका भेद है. इसरीतिसें वृत्तिकारके मतमें भेदबोधक औ अभेदबोधक वाक्यनकी गति संभवै है. जीवमें ब्रह्मका भेदबोधक वाक्य तौ संसारिकजीवका स्वरूप बोधन करै है; औ अभेदबोधक वाक्य मुक्तजीवका स्वरूप बोधन करै है. मुक्तदशामें भी जो भेद अंगीकार करें तिनके मतमें अभेदबोधक वाक्यनका बाध होवै है; अद्वैतवादमें सदा अभेदका अंगीकार है. ता मतमें जीवब्रह्मका भेदबोधकवाक्यनका बाध होवै, यातें संसारदशामें भेद औ मुक्तिदशामें अभेद मानना योग्य है.

यह मतभी समीचीन नहीं. काहेतें ? सकल वेदांतवाक्य अर्ह्य अनुपादेय ब्रह्मके बोधक हैं, विशिष्य अर्थके बोधक नहीं. यह अर्थ प्रथमाध्यायके

चतुर्थ सूत्रके व्याख्यानमें भाष्यकारनें विस्तारतें लिखा है. किसी मंदमति पुरुषनकी सीमांसावृत्तिकारादिकनके मतमें अधिक श्रद्धा होवै औ शास्त्रमें प्रवेश होवै तौ भामतीनिबंध औ ब्रह्मविद्याभरणसं आदिव्याख्यान सहित भाष्यविचारसैं बुद्धिदोषकी निवृत्ति करै. सूत्रभाष्यविचारमें जाकी बुद्धि समर्थ नहीं होवै सो भाष्यकारके व्याख्यानसहित उपनि दूग्धनकुं विचारै तिनका तात्पर्य अहेय अनुपादेय ब्रह्मबोधमें है. उपासनाविधिमें तात्पर्य नहीं. काहेतें ? लौकिकवाक्यका तात्पर्य तौ प्रकरणादिकनतें जानिये है; सो प्रकरणादिक काव्यप्रकाश काव्यप्रदीपमें लिखेहैं.

पट्ट वैदिकवाक्यके तात्पर्यके लिंग ॥ १७ ॥

औ वैदिक वाक्यके तात्पर्यज्ञानके हेतु उपक्रमोपसंहारादिक पट्ट हैं. उपक्रम उपसंहारकी एकरूपता १ अभ्यास २ अपूर्वता ३ फल ४ अर्थवाद ५ उपपत्ति ६ ये पट्ट वैदिकवाक्यके तात्पर्यके लिंग हैं. इनतें वैदिकवाक्यनका तात्पर्य जानिये है; यातें तात्पर्यके लिंग कहिये हैं. जैसे धूमतें वह्नि जानिये है वह्निका लिंग धूम कहिये है तैसें उपनिषदनतें भिन्न कर्मकांडबोधक वेदका तात्पर्य कर्मविधिमें हैं. जैसे उपक्रमोपसंहारादिक पूर्ववेदके कर्मविधिमें. हे तैसें जैमिनिरुत द्वादशाध्यायीमें स्पष्ट हैं. औ उपनिषद्रूप वेदके उपक्रमोपसंहारादिक अद्वितीय ब्रह्ममें हैं; यातें अद्वितीयब्रह्ममें विभक्त तात्पर्यहै, जैसे छान्दोग्यके षष्ठाध्यायका उपक्रम कहिये आरंभमें अद्वितीय ब्रह्म है. आ उपसंहार कहिये समाप्तिमें अद्वितीय ब्रह्म है. जो अर्थ आरंभमें होवै सोई समाप्तिमें होवै तहां उपक्रमोपसंहारकी एकरूपता कहियेहै. पुनः पुनः कथनका नाम अभ्यास है छान्दोग्यके षष्ठाध्यायमें नववार तत्त्वमसि वाक्य है; यातें अद्वितीय ब्रह्ममें अभ्यास है. प्रमाणांतरतें अज्ञातवाक्य अपूर्वता कहेंहैं. उपनिषद्रूपशब्द-प्रमाणतें और प्रमाणका अद्वितीय ब्रह्म विषय नहीं यातें अद्वितीय ब्रह्ममें अज्ञातवारूप अपूर्वता है. अद्वितीय ब्रह्मके ज्ञानतें मूलमहित शोरुमोहकी

निवृत्ति फल कहा है. स्तुति अथवा निंदाका बोधक वचन अर्थवाद कहिये है; अद्वितीय ब्रह्मबोधकी स्तुति उपनिषदनमें स्पष्ट है; कथन करे अर्थके अनुकूल युक्तिकूं उपपत्ति कहेंहैं. छांदोग्यमें सकल पदार्थनका ब्रह्मसैं अभेद कथनके अर्थ कार्यका कारणतैं अभेद प्रतिपादन अमेक दृष्टान्तमें कहा है. इसरीतिसैं पट्टलिंगनतैं सकल उपनिषदनका तात्पर्य अद्वितीय ब्रह्ममें है. सो उपनिषदनके व्याख्यानमें भाष्यकारनैं पट्टलिंग स्पष्ट लिखे हैं. तिनमें वेदांतवाक्यनका अद्वैतब्रह्ममें तात्पर्य निश्चय होवै है. जा अर्थमें वक्ताके तात्पर्यका ज्ञान होवै ता अर्थका श्रोताकूं शब्दसैं बोध होवै है. काहेतैं शब्दकी शक्तिवृत्ति अथवा लक्षणावृत्तिका ज्ञान शब्दबोधका हेतु है.

आकांक्षा आदिक च्यारि शाब्दबोधके सहकारी ॥ १८ ॥

और आकांक्षाज्ञान योग्यताज्ञान तात्पर्यज्ञान आसक्ति ये च्यारि सहकारी हैं एक पदार्थका पदार्थांतरसैं अन्वयबोधका अभाव आकांक्षा कहिये है. “अयमेतिपुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम्” या वाक्यमें राजपदार्थका पुत्रपदार्थसैं अन्वयबोध हुआ पाछै पुरुषपदार्थसैं आकांक्षाके अभावतैं शब्दबोध होवै नहीं. काहेतैं एक पदार्थसैं अन्वय हुआ पाछै अन्वयबोधाभावरूप आकांक्षा है नहीं. स्थूलरीति यह है:—आकांक्षा नाम इच्छाका है, सो यद्यपि चेतनमें होवै है तथापि पदके अर्थका जितने काल पदार्थांतरसैं अन्वयका ज्ञान होवै नहीं इतनेकाल अपने अर्थके अन्वयवास्तै पदांतरकी इच्छासदृश प्रतीत होवै है. अन्वयबोध हुआ पाछै प्रतीत होवै नहीं सो आकांक्षा कहिये है. आकांक्षाका स्वरूप सूक्ष्मरीतिसैं ग्रंथनमें लिख्या है; सो कठिन है; यातैं रीतिमात्र जनाई है. यह राजाका पुत्र आवै है, इस रीतिसैं राजपदार्थका पुत्रपदार्थसैं अन्वयबोध हुआ पाछै पुरुषपदार्थसैं अन्वयबोधकी हेतु आकांक्षा राजपदार्थमें है नहीं; यातैं राजाके पुरुषकूं निकासो ऐसा बोध होवै नहीं; किंतु पुरुषकूं निकासो ऐसा बोध होवै है. जो आकांक्षाज्ञान शब्दबोधका हेतु नहीं होवै ती

राजाका पुत्र आवै है, राजाके पुरुषकूं निकासो. ऐसा बोध हुवा चाहिये; यातें आकांक्षाज्ञान शाब्दबोधका हेतु है। एक पदार्थका पदार्थांतरमें संबंधकूं योग्यता कहैहैं. जहां योग्यता नहीं होवै तहां शाब्दबोध होवै नहीं. जैसे “वह्निना सिंचति” या वाक्यमें वह्निवृत्तिक्रमणत्वरूप तृतीयापदार्थका सेचनपदार्थमें निरूपकतासंबंधरूप योग्यता है नहीं; यातें शाब्दबोध होवै नहीं. जो शाब्दबोधमें योग्यता हेतु नहीं होवै तो “वह्निना सिंचति” या वाक्यमें शाब्दबोध हुवा चाहिये. वक्ताकी इच्छाकूं तात्पर्य कहै हैं. जा अर्थमें तात्पर्यज्ञान होवै नहीं ताका शाब्दबोध होवै नहीं. जैसे “संधवमानय” या वाक्यमें भोजनसमयमें अश्वविपै वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्य संभवै नहीं; यातें अश्वका शाब्दबोध होवै नहीं. तैसें गमनसमयमें लवणका शाब्दबोध होवै नहीं. जो तात्पर्यज्ञान शाब्दबोधका हेतु नहीं होवै तो “संधवमानय” या वाक्यमें भोजनसमयमें अश्वका बोध औ गमनसमयमें लवणका बोध हुवा चाहिये; यातें शाब्दबोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु है.

इहां ऐसी शंका होवैहै वक्ताकी इच्छाकूं तात्पर्य कहै हैं शुकवाक्यमें वक्ताकी इच्छा है नहीं, औ शुकवाक्यमें शाब्दबोध होवै हैं; यातें तात्पर्यज्ञान शाब्दबोधका हेतु संभवै नहा. औ मीमांसक वेदकूं नित्य मानै हैं, ईश्वरका तिनके मतमें अंगीकार नहीं, और कोई जीवभी वेदका कर्ता नहीं; किंतु वेद नित्य हें तिनकूं वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्यका ज्ञान वैदिक वाक्यनमें संभवै नहीं

या शंकाका समाधान मंजूपात्रमें नागोजीभट्टनैं यह लिख्या है:— सकळ शाब्दबोधका हेतु तात्पर्यज्ञान होवै तो यह दोष होवै सकळ शाब्दबोधका हेतु तात्पर्यज्ञान नहीं, किंतु नानार्थकपदसहितवाक्यजन्य शाब्दबोधका हेतु तात्पर्यज्ञान है, यातें दोष नहीं.

औ विवरणग्रंथमें प्रकाशात्म श्रीचरणनैं तात्पर्यज्ञानकूं शाब्दबोधकी कारणता सर्वथा निषेध करीहै सो दोषकी उक्ति समीचीन नहीं. काहेतें इन्द्र

दोनोंके मतमें वेदवाक्यनका तात्पर्य निर्णयके हेतु पूर्व मीमांसा उत्तरमीमांसा व्यर्थ होवेंगे; यातें तात्पर्यनिश्चय सकल शाब्दबोधका हेतु है. शुकवाक्यमें औ मीमांसककूं तात्पर्यज्ञान संभवै नहीं. ताका यह समाधान है:—मीमांसककूं वेदकर्ताके तात्पर्यका ज्ञान तौ नहीं संभवै, परंतु वेदवक्ता जो पाठक ताके तात्पर्यका ज्ञान संभवै है. शुकवाक्यमें यद्यपि तात्पर्यज्ञान संभवै नहीं तथापि श्रोताकूं बोधकी इच्छा करिके जो वाक्य उच्चारण करिये सो बुबोधयिपाधीन वाक्य कहियेहै. शुकवाक्य बुबोधयिपाधीन नहीं औ वेदवाक्यभी पाठककी बुबोधयिपाधीन है. बुबोधयिपाधीन वाक्यजन्यज्ञानमें तात्पर्यज्ञान कारण है, बोधकी इच्छाकूं बुबोधयिपा कहैहैं. शुककूं बोधकी इच्छा नहीं, यातें शुकवाक्यजन्यज्ञानमें तात्पर्यज्ञान कारण नहीं. औ वेदांतपारिभाषामें शुकवाक्यमेंभी तात्पर्य मान्या है सो वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्य नहीं; किंतु इष्ट अर्थका बोधजननमें योग्यताकूं तात्पर्य कहा है. यामें शंका समाधान औरभी लिख्याहैं, सो सारा निष्फल हैं तात्पर्यका अर्थ वक्ताकी इच्छा प्रसिद्ध है. ताकूं त्यागिके पारिभाषिक अर्थ तात्पर्यका मानिके शुकवाक्यमें तात्पर्य प्रतिपादनका लोकप्रसिद्धिके विरोधी विना और फल नहीं केवल लोकप्रसिद्धिका विरोधही फल है. काहेतें ? “शुकवाक्यं न तात्पर्यवत्” यह सर्व लोकमें अनुभवप्रसिद्ध है. औ “शुकवाक्यं तात्पर्यवत्” ऐसा कोई कहै नहीं; यातें बुबोधयिपाधीनवाक्यजन्य शाब्दबोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु है. औ बोधरहित पुरुषनें उच्चारण करे वाक्यमें शाब्दबोध होवै है. परंतु सो वाक्य बुबोधयिपाधीन नहीं; यातें ताके अर्थके बोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु नहीं. औ मौनिरचित श्लोकमें वक्ताकी इच्छा तात्पर्य संभवै नहीं. काहेतें ? उच्चारणका कर्ता वक्ता कहियेहै, मौनी उच्चारण करै नहीं; यातें मौनीकी इच्छा वक्ताकी इच्छा नहीं. यह वेदांतपारिभाषाकी टीकामें धर्मराजके पुत्रनें लिख्याहै.

सो शब्दरत्नव्याकरणके ग्रंथमें खंडित है. तहां यह प्रसंग है:—उच्चारण करे शब्दमें बोध होवै है. उच्चारण विना शाब्दबोध होवै नहीं या अर्थका

बोधक महाभाष्यका वचन लिखिके यह शंका लिखी. उच्चारणते विना शाब्द-
बोध नहीं होवे तो एकांतमें उच्चारण विना पुस्तक देखनेवालेकूं शाब्दबोध नहीं
हुया चाहिये. ताका समाधान यह लिखाहै:—तहां भी पुस्तक देखनेवाला सूक्ष्म
उच्चारण करैहै. या रीतिसँ मौनिलिखित श्लोकका उच्चारणकर्ता मौनीहै.

और अभेदरत्नकारका यह मत है:—जहां तात्पर्यका संदेह होवे तहां
शाब्दबोध होवे नहीं. औ जहां तात्पर्यके अभावका निश्चय होवे तहांभी
शाब्दबोध होवे नहीं. जहां प्रथम तात्पर्यका संदेह होवे अथवा तात्पर्या-
भावका निश्चय होवे उत्तरकालमें तात्पर्यका निश्चय होय जावे तहां
शाब्दबोध होवेहै; यातें तात्पर्यके संदेहते उत्तरकालभावी शाब्दबोधमें औ
तात्पर्याभावनिश्चयते उत्तर कालभावी शाब्दबोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु है;
सारै शाब्दबोधमें हेतु नहीं. या मतमें दोष वेदान्तशिखामणिमें लिखा
है, संडनमें आग्रह नहीं; यातें दोष लिखा नहीं विवरणकार औ
मंजूपाकारके मतमें जैसे पूर्वउत्तरमीमांसा निष्फल होवे है तैसें या
मतमें भीमांसा निष्फल नहीं. काहेतें ? या मतमें तात्पर्य संदेहोत्तर शाब्द-
बोधका तात्पर्यज्ञान हेतु है, औ वेदवाक्यनमें तात्पर्यका संदेह होवे है,
ताकी निवृत्ति भीमांसातें होवे है. जैसे वेदवाक्यनमें संदेह औ ताकी
निवृत्ति होवे सो पूर्वोत्तर भीमांसातें स्पष्ट है.

इस रीतिसँ आकांक्षा, योग्यता, तात्पर्य. शाब्दबोधके हेतु हैं, परंतु
आकांक्षादिकका ज्ञान हेतु है; स्वरूपसँ आकांक्षादिक हेतु नहीं. काहेतें ?
जहां आकांक्षादिक शून्यवाक्यमें आकांक्षादिकनका भ्रम होवे तहां
शाब्दबोध होवेहै, स्वरूपसँ आकांक्षादिकनकूं हेतुवा मानें तो आकांक्षा-
दिक भ्रमस्थलमें शाब्दबोध नहीं हुया चाहिये औ आकांक्षादिके ज्ञानकूं
हेतुवा मानें, शाब्दबोधका कारण भ्रमरूप ज्ञान होनेतें शाब्दबोध संभवैहै;
औ स्वरूपसँ आकांक्षादिकनकूं हेतुवा मानें, जहां आकांक्षादिक हैं औ
श्रोताकूं ऐसा भ्रम होवे यह वाक्य आकांक्षादिकशून्य है तहां शाब्दबोध

हुया चाहिये औ होवै नहीं; यातें आकांक्षादिकनका ज्ञान हेतु है सो ज्ञान भ्रम होवै चाहिये प्रमा होवै, शाब्दबोधका हेतु भ्रम प्रमा साधारण आकांक्षादिकनका ज्ञान है. भ्रम सामग्रीतें शाब्दबोधभ्रम नहीं होवै है किंतु विषयके अभावतें शाब्दबोध भ्रम होवै है. जैसें वह्निकी व्यभिचारी पृथ्वीत्वमें वह्निव्याप्यताभ्रम होयके पृथिवीत्व हेतुसें वह्निवाले पर्वतमें वह्निका अनुमितिज्ञान होवै सो विषयके सद्भावतें प्रमा होवै है, विषयदेशून्यदेशमें व्यभिचारी हेतुसें अनुमितिभ्रम होवै है, यातें विषयके सद्भावतें जैसें भ्रमसामग्रीतें अनुमितिप्रमा होवै है तैसें आकांक्षादिक ज्ञान शाब्दबोधकी सामग्री भ्रम होवै अथवा प्रमा होवै जहां विषयका सद्भाव होवै तहां शाब्दबोध प्रमा होवै है. जहां विषयका अभाव होवै तहां शाब्दबोधभ्रम होवै है, परंतु जहां योग्यताज्ञान भ्रम होवै तहां नियमतें शाब्दबोध होवै है प्रमा होवै नहीं. काहेतें ? जहां शाब्दबोधका विषय होवै तहां नियमतें योग्यता ज्ञानप्रमा होवै है. जहां योग्यताज्ञान भ्रम होवै, तहां नियमतें शाब्दबोधका विषय होवै नहीं. यातें यह नियम है:—विषयके सद्भावतें शाब्दबोध प्रमा औ विषयके अभावतें भ्रम होवै है. जैसें आकांक्षादिकनके ज्ञान शाब्दबोधके हेतुहैं, तैसें आसत्ति भी शाब्दबोधकी हेतु है. न्यायके ग्रन्थनमें पदनकी समीपताकूं आसत्ति कहैं हैं. व्यवहितपदनके अर्थोंका अन्वयबोध होवै नहीं; जैसें "गिरिर्भुक्त वह्निमान् देवदत्तेन" या वाक्यतें अन्वयबोध होवै नहीं; किंतु "गिरिर्बह्निमान् भुक्तं देवदत्तेन" ऐसा कहैं तौ शाब्दबोध होवै है. यातें पदनकी समीपतारूप आसत्ति शाब्दबोधकी हेतु है. जहां समीपता न होवै औ समीपताका भ्रम होवै तहां शाब्दबोध होवै है. यातें भ्रमप्रमासाधारण आसत्तिक ज्ञान हेतु है स्वरूपतें आसत्ति हेतु नहीं. और ग्रंथनमें यह लिख्या है:—जहां व्यवहितपद हैं तहां श्लोकादिकनमें शाब्दबोध होवै है; यातें उक्त आसत्ति शाब्दबोधकी हेतु नहीं किंतु शक्ति वा लक्षणारूप पदके संबंधसे जो पदार्थनकी व्यवधानरहित स्मृति सो आसत्ति शाब्दबोधकी हेतु है. पदनका व्यवधान

होवै अथवा अव्यवधान होवै; जा पदार्थका जा पदार्थसँ अन्वयबोध होवै तिनपदार्थनकी स्मृति व्यवधानरहित चाहिये. पदार्थनकी स्मृतिमात्रसँ शाब्दबोध होवै तौ किसी रीतिसँ जा पदार्थकी स्मृति होवै ताका शाब्दबोध हुया चाहिये. पदके संबंधसँ पदार्थकी स्मृतिकुं शाब्दबोधका हेतु कहै तौ सकलपदनका आकाशतँ समवायसंबंध है और आत्मामँ सकलपदनका स्वानुकूलकृति संबंध है यातँ घटादि पदनके समवाय-संबंधतँ आकाशकी जहां स्मृति होवै औ स्वानुकूलकृति संबंधतँ आत्माकी जहां स्मृति होवै तिनकाभी 'घटमानय' इत्पादि वाक्यनतँ बोध हुया चाहिये. यातँ शक्ति वा लक्षणावृत्तिरूप पदके संबंधतँ पदार्थकी स्मृति शाब्दबोधका हेतु है. घटादि पदनका समवायसंबंध आकाशमँ है औ स्वानुकूलकृतिसंबंध आत्मामँ है. शक्ति वा लक्षणा-वृत्तिरूपसंबंध घटादिपदनका आकाश आत्मामँ नहीं, आकाशगगनादिपदनका शक्तिरूपसंबंध आकाशमँ है. स्वपदआत्मपदका शक्तिसंबंध आत्मामँ-है. यातँ आकाशपदसहित वाक्यतँ आकाशका शाब्दबोध होवै है. आत्म-पदसहित वाक्यतँ आत्माका शाब्दबोध होवै है; इसरीतिसँ जा पदके वृत्तिरूप संबंधतँ जा पदार्थकी स्मृति होवै ताका शाब्दबोध होवै है. ऐसा कहैभी "घटमानय" या वाक्यतँ जो बोध होवै है ता बोधकी उत्पत्ति "घटः कर्मता, आनयनं कृतिः" इतने पदनतँ हुई चाहिये. काहेतँ ? दोनों वाक्यनके पदनकी शक्ति समान है. औ प्रथम वाक्यतँ शाब्दबोध होवै है, दूसरेतँ होवै नहीं याके विषे यह हेतु है:—योग्यपदकी वृत्तिसँ जा पदार्थकी स्मृति होवै ताकर शाब्दबोध होवै है प्रथम वाक्यके पद योग्य हैं दूसरेके योग्य नहीं. योग्य-ता अयोग्यता अनुभवके अनुसार अनुमेय है. जिन पदनतँ शाब्दबोध अनुभवसिद्ध है तिनमँ योग्यता है, जिनपदनतँ शाब्दबोधका अभाव अनुभवसिद्ध है तिनमँ योग्यता नहीं. इसरीतिसँ योग्यपदके वृत्तिरूप-संबंधतँ व्यवधानरहित पदार्थनकी स्मृति आसत्ति कहिये है. इस रीतिकी आसत्तिस्वरूपसँ शाब्दबोधका हेतु है ताका ज्ञान हेतु नहीं या प्रकारतँ

आकांक्षा ज्ञान योग्यताज्ञान तात्पर्यज्ञान आसत्ति शाब्दबोधके हेतु हैं इन च्यारिकूं शाब्दसामग्री कहें हैं.

उत्कटजिज्ञासाकूं बोधकी हेतुता ॥ १९ ॥

अनुमितिकी सामग्री व्याप्तिज्ञान है, प्रत्यक्षसामग्री इंद्रियसंयोगादिक हैं. जहां दो सामग्री होवें तहां दोनूंक फल होवै नहीं. काहेतें ? एकक्षणमें दो ज्ञानकी उत्पत्ति होवै नहीं. यद्यपि ज्ञानद्वयका आधार तौ एक क्षण होवै है, तथापि ज्ञानद्वयकी उत्पत्तिका आधार एक क्षण होवै नहीं. सो उत्पत्तिभी व्यधिकरण दो ज्ञानकी तौ एक क्षणमें होवै है. जैसे देवदत्तका ज्ञान औ यज्ञदत्तका ज्ञान व्यधिकरण हैं तिनकी उत्पत्ति एक क्षणमें होवै है. तथापि समानाधिकरण दो ज्ञानकी उत्पत्ति एकक्षणमें होवै नहीं, यह सिद्धांत है दोनू सामग्रीका फल एक कालमें होवै नहीं; यातें प्रबल सामग्रीका फल होवै है. दुर्बलका बाध होवै है. प्रबलता दुर्बलता अनुभवके अनुसार अनुमेय है. जैसे भूतल औ घटके साथ नेत्रका संयोग होवै तिस कालमें "घटवद्भूतलम्" इस वाक्यका श्रवण होवै तहां घटवाला भूतल है. ऐसे प्रत्यक्षज्ञानकी औ शाब्द ज्ञानकी सामग्री है. तथापि प्रत्यक्षज्ञान होवै है, शाब्दज्ञान होवै नहीं; यातें समानविषयक प्रत्यक्षज्ञानकी औ शाब्दज्ञानकी दो सामग्री होवें. तहां प्रत्यक्षज्ञानकी सामग्री प्रबल है शाब्दज्ञानकी सामग्री दुर्बल है औ जहां भूतलसंयुक्त घटसे नेत्रका संयोग होवै औ उसकालमें "पुत्रस्ते जातः" इसवाक्यका श्रवण होवै तहां भूतलमें घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं; किंतु पुत्रजन्मका शाब्दबोध होवै है. यातें भिन्नविषयक ज्ञानकी प्रत्यक्षसामग्री औ शाब्दसामग्री होवें तहां शाब्दसामग्री प्रबल है. प्रत्यक्षसामग्री दुर्बल है. इस रीतिसं बाध्यबाधकभाव विचारिकें सूक्ष्मदर्शी पुरुष प्रबलदुर्बलताकूं जानि लेवै; परंतु जिज्ञासाग्रन्थस्थलमें पूर्वोक्त बाध्य-बाधकभाव है. जहां एकवस्तुकी जिज्ञासा होवै अपरकी जिज्ञासा होवै नहीं औ दोनूके बोधकी सामग्री होवै तहां जिज्ञामितका बोध होवै है.

अजिज्ञासितका बोध होवे नहीं; यातें जिज्ञासितके बोधकी सामग्री प्रबल है अजिज्ञासितके बोधकी सामग्री दुर्बल है. ज्ञानकी इच्छा जिज्ञासा कहिये है. ताका विषय जिज्ञासित कहिये है. जिज्ञासासहित सामग्री सारी प्रबल है. जहां उभयकी जिज्ञासा होवे तहां उत्कटजिज्ञासा बाधक है. इसी कारणतें अध्यात्मग्रंथनमें लिखा है. उत्कटजिज्ञासावालेकूं ब्रह्मबोध होवेहै. उत्कटजिज्ञासासहितकूं ब्रह्मबोध होवे नहीं. काहेतें ? जिस पदार्थकी जिज्ञासासहित बोधसामग्री होवे तासैं उत्कटजिज्ञासा सहित बोधसामग्रीतें ताका बोध होवे है; अन्यथा जिज्ञासासहित सामग्रीतें अन्य सामग्रीका बोध होवे है; लौकिकपदार्थनकी जिज्ञासा औ तिनके प्रत्यक्षादिक बोधकी सामग्रीका सर्वदा जाग्रत्कालमें संभवहै, तासैं जिज्ञासा-रहित ब्रह्मबोधकी सामग्रीका बाध होवेगा; यातें लौकिक पदार्थनके जिज्ञासासहित प्रत्यक्षादि बोधकी सामग्रीके बाधवास्तै ब्रह्मकी उत्कट जिज्ञासा चाहिये. उत्कटजिज्ञासासहित ब्रह्मबोधकी सामग्रीतें लौकिकपदार्थनके बोधकी सामग्रीका बोध होवे है. “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा” या सूत्रकाभी इसी अर्थमें तात्पर्य है. यद्यपि व्याख्यानकारोंन विचारमें जिज्ञासापदकी लक्षणा कही है औ कर्तव्यपदका अध्याहार कत्या है; यातें ब्रह्मज्ञानके अर्थ वेदांतवाक्यनका विचार कर्तव्य है यह सूत्रका अर्थ है; तथापि विचारवाचक पदकूं त्यागिके लाक्षणिक जिज्ञासापदके प्रयोगतें सूत्रकारका वाच्य औ लक्ष्य दोनूं अर्थनमें तात्पर्य है. ब्रह्मजिज्ञासा ब्रह्मबोधका हेतु है, यह वाच्य अर्थ है औ एक शब्दमें लक्षणावृत्ति औ शक्तिवृत्तिसैं दो अर्थका बोध होवे नहीं या प्राचीन उक्तिका “गंगायां मीनघोषा” यावाक्यमें व्यभिचार होनेतें श्रद्धायोग्य नहीं. “गंगायां मीनघोषा” या वाक्यमें गंगापदके वाच्यअर्थका मीनमें संबन्ध औ लक्ष्यअर्थका घोषमें संबन्ध होवेहै, यातें गंगाके प्रवाहमें मीन है. औ तीरमें घोष है यह वाक्यका अर्थ है. ग्रंथकारोंन यद्यपि सूत्रके अनेक अर्थ लिखेहैं तथापि अनेक अर्थ सूत्रका भूषण हैं, विचारकी

नाई जिज्ञासामें विधिका संभव है अथवा नहीं इस अर्थके लिखनेमें ग्रंथकी वृद्धि होवै है, यातें लिख्या नहीं.

वेदांतके तात्पर्य औ वेद अरु शब्दविषै विचार ॥ २० ॥

आकांक्षा ज्ञानादिक शाब्दबोधके हेतु हैं, तिनमें तात्पर्यज्ञान है. वेदवाक्यके तात्पर्यज्ञानके हेतु उपक्रमादिक हैं, तिन उपक्रमादिकनतें वेदांतवाक्यनका तात्पर्य अद्वितीय ब्रह्ममें है, उपासनाविधिमें तात्पर्य नहीं. यह अर्थ भाष्यकारनैं समन्वयसूत्रमें विस्तारसैं लिख्याहै. यातें मीमांसक औ वृत्तिकारका मत समीचीन नहीं. तिनके मतखंडनके अनुकूल तर्क भाषाके श्रोताकूं दुर्ज्ञेय हैं; यातें लिखे नहीं. इस वाक्यतें श्रोताकूं इस अर्थका बोध होवै ऐसी- वक्ताकी इच्छा तात्पर्य कहिये है. मीमांसक मतमें वेद नित्य है तहां कर्ताकी उच्छा तौ संभवै नहीं, अध्यापककी इच्छा संभवै है. नैयायिकमतमें शब्दका तीसरे क्षणमें नाश होवै है. वेदभी शब्दरूप है. यातें क्षणिक है तीसरे क्षणमें जाका नाश होवै सो, क्षणिक कहिये है. नैयायिकमतमें उच्चारणके भेदतें वेदका भेद है. एक बेरी उच्चारण करिके फेरि जो उच्चारण करिये सो वाक्य पूर्ववाक्यतें भिन्न होवै है; परंतु पूर्ववाक्यके सजातीय उत्तरवाक्य हैं यातें अभेद-भ्रम होवै है. नैयायिकमतमें भारतादिकनकी नाई वेद पौरुषेय है औ क्षणिक है. काहेतें? वर्णसमुदायतें भिन्न तौ वेद है नहीं; वर्णसमुदायकूंही वेद कहैं हैं सो समुदाय प्रत्येक वर्णतें न्यारा नहीं. यातें वेद वर्णरूप है, सो वर्ण शब्दरूप है, आकाशका गुण शब्द है, नानाशब्दकी एक कालमें उत्पत्ति होवै नहीं. काहेतें? जैसे आत्माके विशेष गुण ज्ञानादिक हैं तैसे आकाशका विशेष गुण शब्द है. औ विभुके जो विशेषण सो एककालमें दो उत्पन्न होवैं नहीं यद्यपि देवदत्तका शब्द औ यज्ञदत्तका शब्द एककालमें नैवे औ भेरीका शब्द तैसे तालका शब्द एककालमें होवै है.

विकरणा दोशब्दनकी एक कालमें उत्पत्ति होवै

नहीं तौभी सारे शब्दनका समवाय एक आकाशमें है. सारे शब्द-समवायसंबंधमें आकाशवृत्ति होनेमें समानाधिकरण है, कोई शब्दव्यधिकरण नहीं; तथापि जैसे आकाशमें शब्दका समवायसंबंध है वैसे कंठ तालु दन्त नासिका ओष्ठ जिह्वामूल उरम् शिरम् इन अष्ट अंगनमें वर्णरूपशब्दका अवच्छेदकतासंबंध है. औ ध्वनिरूपशब्दका भेरी तालादिकनमें अवच्छेदकतासंबंध है. एक अधिकरणमें वृत्तिकूं समानाधिकरण कहेंहैं. समवायसंबंधमें सारे शब्द आकाशवृत्ति होनेमें समानाधिकरण हैं भी परंतु अवच्छेदकतासंबंधमें देवदत्तशब्द यज्ञदत्तराशब्द व्यधिकरण हैं. तैसें भेरीशब्द तालशब्दभी अवच्छेदकता संबंधमें व्यधिकरण हैं. औ यह नियम है—अवच्छेदकतासंबंधमें एक अधिकरणमें दो शब्दनकी उत्पत्ति एककालमें होवे नहीं. अर्थ यह है:—एक अवच्छेदकमें दो शब्दनकी उत्पत्ति एककालमें होवे नहीं. यार्ते वाक्यपदके अवयवरूप वर्णनकी एककालमें उत्पत्ति होवे नहीं; किंतु सारे वर्ण क्रममें उपजें हैं. क्रममें उपजते वर्णनका निमित्तविना नाश मानें तौ सकल वर्णनकी प्रथमक्षणमें उत्पत्ति औ द्वितीयक्षणमें नाश होवेगा. यार्ते उत्पत्ति नाश विना शब्दमें और कोटि प्रत्यक्षतादिक व्यापार सिद्ध नहीं होवेगा. यार्ते शब्दके नाशका कोई निमित्त मानना चाहिये जा निमित्तविना द्वितीयक्षणमें शब्दका नाश होवे नहीं मां और तौ कोटि शब्दके नाशका निमित्त संभव नहीं. पूर्व शब्दके नाशका हेतु म्बोचरवर्णिगच्छ है. "गौः" या वाक्यमें पुरुषकी कृतिमें नाभिदेशमें वायुमें क्रिया होयके गकारका जनक जिह्वामूलमें वायुका संयोग होयके औंकारका जनक कंठओष्ठमें वायुका संयोग होवे है. तिसमें अनंतर विसर्गका जनक कंठमें वायुका संयोग होवे है. जिस क्रममें तीनि संयोग होवेंहैं उनी क्रममें गकार औंकार विसर्गमन् तीनि वर्ण होवें हैं. यपि कौमुदीआदिक ग्रंथनमें कवर्गका कंठस्थान लिखा है तथापि पाणिनिरूप शिक्षामें कवर्गका जिह्वामूल स्थान लिखाहै वा शिक्षा पचनके अनुसारमें जिह्वामूलमें वायुके संयोगमें गकारकी

उत्पत्ति कही है. व्याकरणमतमें यद्यपि 'गौः' इतने वर्ण वाक्यरूप नहीं हैं तथापि न्यायमतमें वाक्य कहा है. प्रथमक्षणमें गकारकी, द्वितीयक्षणमें औकारकी औ तृतीयक्षणमें विसर्गकी उत्पत्ति होवे है. तहां गकारनाशमें औकार हेतु है, औकारके नाशमें विसर्ग हेतु है, तृतीयक्षणमें शब्दका नाश होवे है द्वितीयमें नहीं. काहेतें ? नाशका हेतु स्वोत्तरशब्द है सो द्वितीय क्षणमें उपजै है. कारणकी सिद्धिविना कार्य होवे नहीं. प्रथम क्षणमें द्वितीयशब्द अस्तिद्ध है यातें द्वितीय क्षणमें सिद्ध द्वितीयशब्दसे तृतीयक्षणमें प्रथम-शब्दका नाश होवे है ऐसैं तृतीयशब्दसे द्वितीयका नाश होवे है. इस रीतिसैं उपांत्यशब्दपर्यंत स्वोत्तरवर्त्तिशब्दसे शब्दका नाश होवे है. औ अंत्यशब्दका उपांत्यशब्दसे सुंदोपसुदन्त्यायतें नाश होवे है. सुंद औ उपसुंद दो भ्राता हुये हैं तिनका परस्पर नाश भारतमें प्रसिद्ध है. परंतु यामें यह दोष है:— जो उपांत्यशब्दमें अंत्यशब्दका नाश मानें वी द्वितीयक्षणमेंही अंत्यशब्दका नाश होवेगा; यातें उत्पत्तिनाशतें अन्यव्यापाररहित अंत्यशब्द अप्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो ऐसैं कहें जगदीश भट्टाचार्यनं अंत्यशब्द अप्रत्यक्ष कहा है; यातें अप्रत्यक्षका अपादान इष्ट है दोष नहीं, तौभी तृतीयक्षणमें शब्दका नाश होवे है वा नियमका भंग होवेगा. यातें अन्त्यशब्दके नाशमें उपांत्य शब्दका नाश हेतु है उपांत्यशब्द हेतु नहीं. या पक्षमें अंत्यशब्दके नाशमें नाशकी द्वितीयक्षणमें आपत्ति नहीं. काहेतें: उपांत्यशब्दका नाश अंत्यशब्दसे होवे है. यातें अंत्यशब्दके द्वितीयक्षणमें उपांत्यशब्दका नाश तासैं उत्तर क्षणमें अंत्यका नाश होवे है. इस रीतिमें सकृदशब्दका नाश तृतीय क्षणमें होवे है. यामें यह संका होवे है:—जहां इच्छी इच्छी शब्द होवे तहां शब्दके नाशका हेतु कोई शब्द नहीं. ताका हेतु समाधान है:— जैसे कंडारिकगतें वायुका संयोग वर्णरूपशब्दका हेतु है वैसे कंडारिकगतें वायुका संयोग ध्वनिरूप शब्दका हेतु है. औ वैसे कंडारिकगतें वायुका संयोग ध्वनिरूप शब्दका हेतु है वैसे शब्दभी शब्दका हेतु

है. भेरीदंडके संयोगतैं जो भेरीदेशमें शब्द होवै है तासैं उत्पन्न हुवा जो शब्द ताका श्रवणसैं साक्षात्कार होवै है. तैसैं कंठादिकदेशमें वायुके संयोगतैं जो वर्णरूप शब्द उपजै है ताका श्रोत्रसैं साक्षात्कार होवै नहीं; किंतु वर्णरूपशब्दसैं अन्यशब्द उपजै है ताका साक्षात्कार होवै है इस रीतिसैं अन्यशब्दरहित एक शब्द अलीक है, परंतु या मतमें वर्णका समुदायरूप पदका एककालमें संभव नहीं यातैं पदका साक्षात्कार तौ संभवै नहीं, तथापि प्रत्येकवर्णके साक्षात्कारनतैं सकलवर्णकूं विषय करनेवाली एक स्मृति होवैहै स्मृतिपदसैं पदार्थकी स्मृति होवै है, तासैं शाब्दबोध होवैहै, अथवा पूर्व पूर्व वर्णके अनुभवतैं संस्कार होवैहै. संस्कारसहित अंत्यवर्णका अनुभवही पदका अनुभव कहियेहै, तासैं पदार्थकी स्मृति होवैहै; तासैं शाब्दबोध होवैहै यह न्यायका मतहै. औ मीमांसाके मतमें वर्ण नित्य हैं; यातैं वर्णका समुदायरूप वेदभी नित्यहै और सारे वर्ण विभु हैं. जहां कंठादिदेशमें अध्यात्म वायुका संयोग होवै, तहां वर्णकी अभिव्यक्ति होवैहै. नैयायिकमतमें जो वर्णकी उत्पत्तिके हेतु हैं सोई मीमांसकमतमें वर्णका अभिव्यक्तिके हेतु हैं. इस रीतिसैं वर्णसमुदायरूप वेद नित्य है, यातैं अपौरुषेय है. औ वेदांतमतमें वर्ण औ तिनका समुदायरूप वेद नित्य नहीं. काहेतैं ? वेदकी उत्पत्ति श्रुतिनैं कही है; औ चेतनसैं भिन्न सकल अनित्य है, यातैं वेद नित्य नहीं औ क्षणिक नहीं; किंतु सृष्टिके आदिकालमें सर्वज्ञ ईश्वरके संकल्पमात्रतैं वेदकी उत्पत्ति होवैहै; यातैं श्वासकी नाई अनायासतैं ईश्वर वेदकूं रचै है. नैयायिकमतमें भारतादिकनकी नाई वेद पौरुषेय है. वेदांतमतमें भारतादिकनकी नाई ईश्वररूप पुरुषतैं रचित होनेतैं पौरुषेय तौ है परंतु सर्वज्ञ व्याप्तादिक सकल सर्गमें भारतादिकनकूं रचै हैं तहां यह नियम नहीं. जैसी पूर्व सर्गमें आनुपूर्वा होवै तैसैं ही भारतादिक उत्तरसर्गमें होवैहैं; किंतु अपनी इच्छाके अनुसार भारतादिकनकी आनुपूर्वी रचै हैं; औ वेदकी आनुपूर्वी विलक्षण नहीं होवै है. किंतु पूर्व

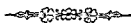
उत्पत्ति कही है. व्याकरणमतमें यद्यपि 'गौः' इतने वर्ण वाक्यरूप नहीं हैं तथापि न्यायमतमें वाक्य कहा है. प्रथमक्षणमें गकारकी, द्वितीयक्षणमें औकार की औ तृतीयक्षणमें विसर्गकी उत्पत्ति होवै है. तहां गकारनाशमें औकार हेतु है, औकारके नाशमें विसर्ग हेतु है, तृतीयक्षणमें शब्दका नाश होवै है द्वितीयमें नहीं. काहेतैं ? नाशका हेतु स्वोत्तरशब्द है सो द्वितीय क्षणमें उपजै है. कारणकी सिद्धिविना कार्य होवै नहीं. प्रथम क्षणमें द्वितीयशब्द अस्तिद्ध है यातैं द्वितीय क्षणमें सिद्ध द्वितीयशब्दसे तृतीयक्षणमें प्रथम-शब्दका नाश होवै है ऐसैं तृतीयशब्दसे द्वितीयका नाश होवै है. इस रीतिसैं उपांत्यशब्दपर्यंत स्वोत्तरवर्तिशब्दसे शब्दका नाश होवै है. औ अंत्यशब्दका उपांत्यशब्दसे सुंदोपसुंदन्यायतैं नाश होवै है. सुंद औ उपसुंद दो भ्राता हुये हैं तिनका परस्पर नाश भारतमें प्रसिद्ध है. परंतु यामैं यह दोष है:— जो उपांत्यशब्दमें अंत्यशब्दका नाश मानैं तौ द्वितीयक्षणमेंही अंत्यशब्दका नाश होवैगा; यातैं उत्पत्तिनाशतैं अन्यव्यापाररहित अंत्यशब्द अप्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो ऐसैं कहैं जगदीश भट्टाचार्यनैं अंत्यशब्द अप्रत्यक्ष कहाहै; यातैं अप्रत्यक्षका अपादान इष्ट है दोष नहीं, तौभी तृतीयक्षणमें शब्दका नाश होवै है या नियमका भंग होवैगा. यातैं अन्त्यशब्दके नाशमें उपांत्य शब्दका नाश हेतु है उपांत्यशब्द हेतु नहीं. या पक्षमें अंत्यशब्दके नाशमें नाशकी द्वितीयक्षणमें आपत्ति नहीं. काहेतैं ? उपांत्यशब्दका नाश अंत्यशब्दसे होवै है. यातैं अंत्यशब्दके द्वितीयक्षणमें उपांत्यका नाश तासैं उत्तर क्षणमें अंत्यका नाश होवै है. इस रीतिसैं सकळ शब्दका नाश तृतीय क्षणमें होवै है. यामैं यह शंका होवै है:— जहां एकही वर्णरूप शब्द होवै तहां शब्दके नाशका हेतु कोई शब्द नहीं. ताका यह समाधान है:— जैसैं कंठादिकनतैं वायुका संयोग वर्णरूपशब्दका हेतु है औ भेरी आदिकनतैं दंडादिकनका संयोग ध्वनिरूप शब्दका हेतु है, औ वंशके दृढद्रव्यका विभागध्वनिरूप शब्दका हेतु है तैसैं शब्दभी शब्दका हेतु

है. भेरीदंडके संयोगतैं जो भेरीदेशमें शब्द होवै है तासैं उत्पन्न हुवा जो शब्द ताका श्रवणसैं साक्षात्कार होवै है. तैसैं कंठादिकदेशमें वायुके संयोगतैं जो वर्णरूप शब्द उपजै है ताका श्रोत्रसैं साक्षात्कार होवै नहीं; किंतु वर्णरूपशब्दसैं अन्यशब्द उपजै है ताका साक्षात्कार होवै है इस रीतिसैं अन्यशब्दरहित एक शब्द अलीक है, परंतु या मतमें वर्णका समुदायरूप पदका एककालमें संभव नहीं यातें पदका साक्षात्कार तौ संभव नहीं, तथापि प्रत्येकवर्णके साक्षात्कारनतैं सकलवर्णकूं विषय करनेवाली एक स्मृति होवैहै स्मृतिपदसैं पदार्थकी स्मृति होवै है, तासैं शब्दबोध होवैहै, अथवा पूर्व पूर्व वर्णके अनुभवतैं संस्कार होवैहै. संस्काररहित अन्यवर्णका अनुभवही पदका अनुभव कहियेहै, तासैं पदार्थकी स्मृति होवैहै; तासैं शब्दबोध होवैहै यह न्यायका मतहै. औ मीमांसके मतमें वर्ण नित्य हैं; यातें वर्णका समुदायरूप वेदभी नित्यहै और सारें वर्ण विभु हैं. जहां कंठादिदेशमें अध्यात्म वायुका संयोग होवै; तहां वर्णकी अभिव्यक्ति होवैहै. नैयायिकमतमें जो वर्णकी उत्पत्तिके हेतु हैं सोई मीमांसकान्तमें वर्णका अभिव्यक्तिके हेतु हैं. इस रीतिसैं वर्णसमुदायरूप वेद नित्य है, यातें अपौरुपेय है. औ वेदान्तमतमें वर्ण औ तिनका समुदायरूप वेद नित्य नहीं. कारणें ? वेदकी उत्पत्ति श्रुतिमें कही है; औ चेतनमें भिन्न सकल अनित्य है, यातें वेद नित्य नहीं औ भणिक नहीं; किंतु मृष्टिके आदिकालमें नवज ईश्वरके संकल्पमात्रतैं वेदकी उत्पत्ति होवैहै; यातें ईश्वरकी नाई अनायामतैं ईश्वर वेदकूं रचै है. नैयायिकमतमें भाग्यादिकनकी नाई वेद पौरुपेय है. वेदान्तमतमें भारवादिकनकी नाई ईश्वररूप पुरुषतैं रचित होवैहै पौरुपेय तौ है परंतु सर्वज्ञ व्यानादिक सकल जगमें भारवादिकनकूं रचै हैं तहां यह निषम नहीं. जैसी पूर्व जगमें आतुर्ज्ञा होवै तैसैं ही भारवा-दिक उत्तरजगमें होवैहै; किंतु अपनी इच्छाके अनुसार भारवादिकनकी आतुर्ज्ञा रचै हैं; औ वेदकी आतुर्ज्ञा विलक्षण नहीं होवै है. किंतु पूर्व

सर्गकी आनुपूर्वीकं यादि करिकै उत्तरसर्गमें पूर्व कल्पके समान आनुपूर्वी-
वाले वेदकूं ईश्वर रचै हैं. पुरुपरचितारूप पौरुपेयता वेदमें भारतादिक-
नके समान है. अन्यसर्गकी आनुपूर्वीके स्मरणविना पुरुपरचितत्वरूप
पौरुपेयत्व भारतादिकनमें है वेदमें नहीं वेदमें पूर्व सर्गकी आनुपूर्वीकं स्मरण
करिकै पुरुपरचितत्व है; यातैं वेदकी आनुपूर्वी अनादि है औ ईश्वररूप
पुरुपरकरिकै रचित है विरोध नहीं.

इति श्रीमन्निश्चलदासाहसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे शब्दप्रमाणनि-
रूपणं नाम तृतीयः प्रकाशः ॥ ३ ॥

अथोपमानप्रमाणनिरूपणं नाम चतुर्थप्रकाशप्रारम्भः ।



क्रमभंगके अभिप्रायपूर्वक दो न्यायरीतिसैं उपमान
औ उपमितिका द्विधास्वरूप ॥ १ ॥

यद्यपि न्यायवेदांतके सकल ग्रंथनमें उपमाननिरूपणतैं उत्तर शब्दनिर-
रूपण किया है तथापि तीनि प्रमाणवादी सांख्यादिक उपमानकूं नहीं
मानैंहैं. प्रत्यक्ष अनुमान शब्द ये तीनि मानैं हैं; तिनके उपयोगी प्रमाण
पहली कहे चाहिये; यातैं शब्द प्रमाणतैं उत्तर उपमान निरूपण करिये
है. जिस क्रमतैं शास्त्रोंमें अधिक प्रमाणका अंगीकार है तिस क्रमतैं या ग्र-
न्थमें प्रमाण निरूपण है. यातैं अन्यसंगतिकी इहां अपेक्षा नहीं.

उपमितिप्रमाका करण उपमानप्रमाण कहिये है. न्यायरीतिसैं उप-
मिति उपमानका यह स्वरूप है:—संज्ञीमें संज्ञाकी वाच्यताका ज्ञान
उपमिति कहिये है; ताका करण कहिये व्यापारवाला असाधारणकारण
जो होवै सो उपमान कहिये है. कोई नगरवासी पुरुष गवयशब्दके वा-

च्यकूँ नहीं जानिकै आरण्यक पुरुषतँ "कीदृश गवय होवै है ? ऐसा प्रश्न करै तब गोके सदृश गवय होवै है, ऐसा आरण्यक पुरुषका वचन सुनिकै वाक्यार्थ अनुभव करिकै वनमें गोसदृश गवयकूँ देखिकै "गोके सदृश गवय होवै है" इस रीतिसँ वाक्यार्थका स्मरण करै है. तिसतँ अनंतर दृष्टपशुमें गवयपदवाच्यता जानै है, तहां पशुविशेषमें गवयपदवाच्यता ज्ञानउपमिति हँ. आरण्यकपुरुषचोयित वाक्यके अर्थका शब्दानुभव करण है गोसदृश पिंडकूँ देखिकै वाक्यार्थकी स्मृति व्यापार है औ गोसदृशपिंडका प्रत्यक्ष संस्कारका उद्बोधक होनेतँ सहकारी है; यातँ वाक्यार्थानुभव उपमान है, वाक्यार्थस्मृति व्यापार है. जैसें आकांक्षादिक शब्दके सहकारी हँ तैसें गोसदृश पिंडका प्रत्यक्ष सहकारी है, उपमिति फल है; यह सांप्रदायिक नैयायिकनका मत है.

औ नवीन नैयायिक यह कहँ हैं:—गोसदृशपिंडका प्रत्यक्ष सहकारी मान्या है सो उपमान है, औ वाक्यार्थस्मृति व्यापार है. गवयपदकी वाच्यताका ज्ञान उपमितिरूप फल है. या मतमें वाक्यार्थका अनुभव कारणका कारण होनेतँ कुलालपिताकी नाई अन्यथासिद्ध है. अर्थ यह है:—जैसें कुलालपिता घटकी सामग्रीतँ वाह्य है तैसें उपमिति सामग्रीतँ वाक्यार्थानुभव वाह्य है. यह दो मत नैयायिकनके हँ. इनमें अनेक शंका समाधानरूप विचार न्यायकौस्तुभादिकोंमें लिख्याहँ. सिद्धांतमें उपयोगी नहीं यातँ हमनें लिख्या नहीं.

जैसें सदृशज्ञानतँ उपमिति होवैहै तैसें विधर्मज्ञानसँ भी होवैहै. जहां खड्गमृगपदके वाच्यकूँ नहीं जानता आरण्यकपुरुषतँ उष्ट्रविधर्मा शृंगसहित नासिकावाला खड्गमृगपदका वाच्य है. इसवाक्यकूँ सुनिकै वाक्यार्थानुभवसँ उत्तर वनमें जायकँ उष्ट्रविधर्म खड्गमृगके प्रत्यक्षसँ उत्तर गंडेमें खड्गमृगपदकी वाच्यता जानैहै. औ पृथिवीपदके वाच्यकूँ नहीं जानता "जलादिवंधर्म्यवती पृथिवी"ऐसा गुरुवाक्य सुनिकै ताके अर्थकूँ अनुभव करिकै जलादिवै-

धर्मवान् पदार्थकूं देखिके वाक्यार्थकूं स्मरण करिके ता पदार्थमें पृथिवीपदकी वाच्यता निश्चय करेहै. विरुद्धधर्मवालेकूं विधर्म कहैहैं विरुद्ध धर्मकूं वैधर्म्य कहैहैं. खड्गमृगमें उष्ट्रतें विरुद्ध धर्म हस्वयीवादिक हैं, पृथिवीमें जलादिकनतें विरुद्ध धर्म गंध है. दोनूं उदाहरणनमें सांप्रदायिक रीतिसें वाक्यार्थानुभव करण है, वाक्यार्थस्मृति व्यापार है, विरुद्धधर्मवत्पदार्थदर्शन सहकारी है. नवीनरीतिसें विरुद्धधर्मविशिष्ट पदार्थका प्रत्यक्ष करण है, वाक्यार्थस्मृतिव्यापार वाक्यार्थानुभव सामग्री बाह्य है. खड्गमृगपदकी वाच्यताज्ञान औ. पृथिवीपदकी वाच्यताज्ञान उपमितिरूप फल है. इस रीतिसें न्यायमतमें संज्ञाका वाच्यताज्ञान उपमानप्रमाणका फल है और प्राचीनमतमें वाक्यार्थानुभवकूं उपमानप्रमाण कहैहैं नवीनमतमें सादृश्यविशिष्ट पिंडदर्शन वा वैधर्म्यविशिष्ट पिंडदर्शन कूं उपमानप्रमाण कहैहैं.

वेदांतरीतिसें उपमान औ उपमिति का स्वरूप ॥ २ ॥

वेदांतमतमें उपमिति उपमानका अन्यस्वरूप है:—ग्रामविपै गोव्यक्तिकूं देखनेवाला वनमें जायके गवयकूं देखे तब "यह पशु गौके सदृश है" ऐसा प्रत्यक्ष होवैहै, तिसतें अनंतर "मेरी गौ इस पशुके सदृश है" ऐसा ज्ञान होवैहै, तहां गवयमें गोसदृशका ज्ञान उपमानप्रमाण कहियेहै औ गोमें गवयका सादृश्यज्ञान उपमिति कहिये है. या मतमेंभी उपमिति का करणही उपमान कहियेहै, फंतु उपमिति का स्वरूप औ लक्षण भिन्न है, यातें उपमानके लक्षणभेदविना स्वरूपका भेद सिद्ध होवै है. न्यायमतमें तो संज्ञाका संज्ञीमें वाच्यताज्ञान उपमिति कहिये है. औ वेदांतमतमें सादृश्य ज्ञानतेंजन्यज्ञानकूं उपमिति कहैहैं. गवयमें गौके सादृश्यज्ञानतें गोमें गवयका सादृश्यज्ञान जन्य है. इसरीतिसें उपमिति का लक्षण न्यायमतसैं भिन्न है ताका जो करण होवै सो उपमान कहियेहै. सादृश्यज्ञानजन्यज्ञानरूप उपमिति गोमें गवयका सादृश्यज्ञान है; ताका करण गवयमें गौका

सादृश्यज्ञान हे सोई उपमान है. या मतमें उपमानप्रमाण व्यापारहीन है. उपमानतें अनंतर उपमितिकी उत्पत्तिमें कोई व्यापार मिलै नहीं, या मतमें वैधर्म्यविशिष्टज्ञानतें उपमितिका अंगीकार नहीं. काहेतें ? सादृश्य-ज्ञानजन्य ज्ञानकूंही उपमिति कहें हैं अन्यकूं नहीं.

विचारसागरमें न्यायरीतिसैं उपमितिके कथनका
अभिप्राय ॥ ३ ॥

औ विचारसागरमें न्यायकी रीतिसैं उपमितिका स्वरूप कहा है ताका यह अभिप्राय है:—न्यायकी रीतिसैं उपमिति उपमानका स्वरूप मानै तौभी अद्वैतसिद्धांतमें हानि नहीं, उलटा न्यायकी रीतिसैं सिद्धांतके अनुकूल उदाहरण मिलै है. काहेतें ? वैधर्म्यज्ञानतें उपमिति न्यायमतमें मानी है ताका सिद्धांतके अनुकूल यह उदाहरण है—“आत्मपदका अर्थ कैसा है” या प्रश्नका “देहादिवैधर्म्यवान् आत्मा” ऐसा गुरुके उत्तरसैं अनित्य अशुचि दुःखस्वरूप देहादिकनसैं विधर्मा निरस्य शुद्ध आनंदरूप आत्मपदका वाच्य है; ऐसा ऐकांत-देशमें विवेचनकालमें मनका आत्मासैं संयोग होयके उपमितिज्ञान होवै है. औ सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञानकूं ही उपमिति मानै तौ आत्मामें किमीका सादृश्य नहीं; यातें जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण मिलै नहीं. यद्यपि असंगतादिक धर्म-नतें आकाशके सदृश आत्मा है यातें आकाशमें आत्माका सादृश्यज्ञान उपमान है, आत्मामें आकाशका सादृश्यज्ञान उपमिति है; यह जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण सिद्धांतकी उपमितिकी संभवे है; तथापि जिस अधिकरणमें जिस पदार्थके अभावका ज्ञान होवे तहां अभावज्ञानमें क्षमबुद्धि हुये विना तिस अधिकरणमें तापदार्थका ज्ञान होवै नहीं. जैसे आत्मामें कर्तृत्वादिकनका अभावज्ञान हुआ औ न्यायादिक शास्त्र सुने तौभी प्रथमज्ञानमें क्षमबुद्धि हुया-विना कर्ताभोक्ता आत्मा है ऐसा ज्ञान होवै नहीं. जाकूं वेदांत अर्थ निश्चय करिके नैयायिकादिकनके कुसंगतें कर्ता भोक्ता आत्मा है ऐसा ज्ञान होवै है, तहां प्रथमज्ञानमें क्षमबुद्धि होयके होवै है. प्रथमज्ञानमें क्षमबुद्धि हुये विना

विरोधीज्ञान होवै नहीं. सो भ्रमबुद्धि भ्रमरूप होवै अथवा यथार्थ होवै इसमें आग्रह नहीं; परंतु भ्रमबुद्धिमें भ्रमत्वनिश्चय नहीं चाहिये यह आग्रह है. इसरीतिसे जिसकालमें गुरुवाक्यनतें जिज्ञासुकूं ऐसा दृढनिश्चय हुआ है:— आकाशादिक सकलप्रपंच गंधर्वनगरकी नाई दृष्टनष्टस्वभाव है तातें विलक्षणस्वभाव आत्मा है, आकाशादिकनमें आत्माका किंचित्भी सादृश्य नहीं तिस कालमें आकाश औ आत्माका सादृश्यज्ञान संभवै नहीं; यातें उच्च जिज्ञासुके अनुकूल सिद्धांत उपमितिका उदाहरण मिलै नहीं.

पूर्वोक्तवेदांतरीति औ न्योय रीतिसे विलक्षण उपमिति औ उपमानका लक्षण ॥ ४ ॥

औ सर्वथा नैयायिक रीतिकी उपमितिमें विद्वेष होवै तौ उपमितिका यह लक्षण करना चाहिये:—सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान अथवा वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञान इन दोनोंमें कोई एक होवै सो उपमिति कहिये है. खड्गमृगमें उट्टके वैधर्म्यज्ञानतें उट्टमें खड्गमृगका वैधर्म्यज्ञान होवै है. पृथिवीमें जलके वैधर्म्यज्ञानतें जलमें पृथिवीका वैधर्म्यज्ञान होवै है. यातें उट्टमें खड्गमृगका वैधर्म्यज्ञान औ जलमें पृथिवीका वैधर्म्य ज्ञान उपमिति करण उपमान कहिये है. इहां खड्गमृगमें उट्टका वैधर्म्यज्ञान औ पृथिवीमें जलका वैधर्म्यज्ञान करण होनेतें उपमान है, औ विपरीतभी उपमान पमितिभाव संभवै है. इंद्रियसंबद्धमें सादृश्यज्ञान उपमान है औ इंद्रियसंबद्धमें सादृश्यज्ञान उपमिति है; तैसें प्रपंचमें आत्माके वैधर्म्यज्ञानतें ज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञान दोनोंकूं उपमिति कहेंहें तौ वेदांतपरिभाषा औ ताकी टीकाकी उक्तिका खंडन ॥ ५ ॥ औ वेदांतपरिभाषामें एक सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान ही उपमितिका लक्षण है. औ ताके व्याख्यानमें ताके पुत्रनें दूसरी उपमितिके खंडनवास्तें य

कहा है:—जहां “कमलेन लोचनमुपमिनोमि” इसरीतिसँ उपमानउपमेयभाव होवै तिसीस्थानमें उपमान प्रमाण होवै! वैधर्म्यज्ञान होवै तहां उपमान-उपमेयभाव होवै नहीं; यातँ उपमान प्रमाण संभवै नहीं. ताकूंयह पूछना चाहिये:—वैधर्म्यज्ञानजन्य उपमितिके जो उदाहरण कहे तिनमें उपमितिके विषयका ज्ञान उपमानप्रमाणसँ होवै नहीं तौ किस प्रमाणतँ तिनका ज्ञान होवैहे ? जा प्रमाणतँ तिनका ज्ञान कहे तिसी प्रमाणतँ सादृश्यज्ञानजन्य उपमितिके विषयकाभी ज्ञान होय जावैगा. उपमानप्रमाणका प्रयोजनके अभावतँ अंगीकार चाहिये. जो ऐसँ कहै गवयके प्रत्यक्षमें गोका सादृश्य तौ प्रत्यक्ष है, परंतु गोमें गवयका सादृश्य प्रत्यक्ष नहीं. काहेतँ ? धर्मिके साथ इंद्रियका संयोग होवै तौ इंद्रियसंयुक्त तादात्म्यसंबंधसँ सादृश्यधर्मका प्रत्यक्ष होवै. गोरूपधर्मिके साथ इंद्रियसंयोगके अभावतँ गोमें गवयका सादृश्य प्रत्यक्षका विषय नहीं; यातँ गोमें गवयके सादृश्यज्ञानका हेतु गवयमें गोका सादृश्यज्ञानरूप उपमानप्रमाण चाहिये तौ तैसँही खड्गमृगमें उट्टूके वैधर्म्यका तौ प्रत्यक्ष ज्ञान है. उट्टूके साथ इंद्रियसंयोगके अभावतँ उट्टूमें खड्गमृगके वैधर्म्यका ज्ञान प्रत्यक्षरूप संभवै नहीं; ताका हेतु खड्गमृगमें उट्टूका वैधर्म्यज्ञानरूप उपमानही प्रमाण मानना योग्य है. और जो वेदांत-प्रारिभाषाकी टीकामें लिख्या है:—जा ज्ञानतँ उत्तर ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति ज्ञाताकूं होवै सो ज्ञान उपमिति है औ वैधर्म्यज्ञानजन्य वैधर्म्यज्ञानसँ उत्तर ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति होवै नहीं, यातँ उपमिति नहीं. सोभी अशुद्ध है:— काहेतँ ? मुखमें चंद्रके सादृश्यप्रत्यक्षसँ उत्तर “मुखं चंद्रेण उपमिनोमि” ऐसी प्रतीति होवै है औ मुखमें चंद्रके-सादृश्यका प्रत्यक्ष ज्ञान है उपमिति नहीं; यातँ ‘उपमिनोमि’ इस व्यवहारका विषय उपमालंकार है. जहां उपमानउपमेयकी समान शोभा होवै तहां उपमालंकार कहिये हैं’ अलंकारका सामान्यलक्षण औ उ मादिकनके विशेष लक्षण अलंकार-चन्द्रिकादिकनमें प्रसिद्ध हैं. कठिन औ अनुपयोगी जानिके इहां लिखे नहीं; यातँ जहां ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति होवै ताका विषय

उपमितिज्ञान नहीं, किंतु सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानमें उपमिति शब्द पारिभाषिक है। शास्त्रके संकेतकं पारिभाषा कहें हैं। पारिभाषातैं बोधक शब्दकं पारिभाषिक कहें हैं। जैसे छंदोग्रन्थनमें पंच पट्ट सप्तमैं बाण रस मुनि शब्द पारिभाषिक हैं, तैसें उपमिति शब्दभी न्यायशास्त्र औ अद्वैतशास्त्रमें भिन्न भिन्न अर्थमें पारिभाषिक है; यातैं अद्वैतशास्त्रमें सादृश्यज्ञानजन्यज्ञानकी नाई वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानभी उपमितिशब्दका अर्थ है। भेदसहित समानधर्मकं सादृश्य कहें हैं। जैसे गवयमें गोके भेदसहित समान अवयव है, सोई गोका सादृश्य है। गोके समान धर्म गोमें हैं भेद नहीं। गोका भेद अश्वमें है समानधर्म नहीं, यातैं सादृश्य नहीं। चंद्रके भेदसहित आह्लादजनकरूप समानधर्म मुखमें हैं, सोई मुखमें चंद्रका सादृश्य है। इस रीतिसैं उपमानउपमेयका भेदसहित समान धर्मही सादृश्यपदका अर्थ है। और कोई ऐसें कहें हैं:—सादृश्य नाम कोई भिन्नपदार्थ है, उपमान उपमेय वृत्ति है, उपमान उपमेयके निर्णीत धर्मनसैं भिन्न है, सो समीचीन नहीं। काहेतैं ? जहां दोषदार्थनमें अल्पसमानधर्म होवै तहां अपकृष्टसादृश्य कहिये है, समानधर्म अधिक होवै तहां उत्कृष्टसादृश्य कहिये है, इसरीतिसैं समानधर्मकी न्यूनता अधिकतासैं सादृश्यमें अपकर्ष उत्कर्ष होवै है। निर्णीत धर्मनसैं अतिरिक्त सादृश्य होवै तौ ब्राह्मणत्वादिक जातिकी नाई अखंड होवैगा, तामें अपकर्ष उत्कर्ष बनें नहीं; यातैं समानधर्मरूप सादृश्य है। यह उदयनाचार्यका मत सिद्धांतमें अंगीकरणीय है।

करणके लक्षणका निर्णय ॥ ६ ॥

उपमितिशब्दकी पारिभाषाका न्यायमतमें औ अद्वैतमतमें भेद है। उपमानशब्दका अर्थ यद्यपि दोनों मतमें भिन्न नहीं, काहेतैं ? उपमितिज्ञाकरणें उपमान कहिये है सो न्यायमतमें गवयपदकी वाच्यताज्ञान उपमितिपदका पारिभाषिक अर्थ है, ताका करण वाक्यार्थानुभव वा सादृश्यविगिट् पिंड प्रत्यक्ष है। औ अद्वैतमतमें सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञान-

जन्य ज्ञान उपमितिपदका पारिभाषिक अर्थ है; ताका करण सादृश्यज्ञान
 ओं वैधर्म्यज्ञान है. इसरीतिसें उपमितिशब्दका परिभाषामें भेद है.
 ताके भेदमें उपमानका भेद सिद्ध होवैहै. उपमानपद पारिभाषिक नहीं; किंतु
 यौगिक है. व्याकरणकी रीतिमें जो पद अवयवार्थकूं त्यागै नहीं सो
 यौगिक पद कहियेहै. इहां व्याकरणकी रीतिमें उपमिति का करण उपमा-
 नपदके अवयवका अर्थ है. उपमानमें उपमितिकी उत्पत्तिमें व्यापार नहीं
 है; यातें व्यापारवत्कारणही करण होवैहै, यह नियम नहीं है; किंतु निर्व्या-
 पार कारणभी करण होवै है. यद्यपि न्यायमत निरूपणके प्रसंगमें व्यापा-
 रवाले असाधारण कारणकूं ही करणता कही है, यातें निर्व्यापार-
 कारणमें करणता संभवै नहीं, तथापि सिद्धांतमतमें व्यापारसें भिन्न
 असाधारण कारणकूं करणता कही चाहिये. व्यापारवाले असाधारण-
 कारणकूंही करणता नहीं. जैसे व्यापारवत् कहनेसें व्यापारमें करणलक्षण
 जावै नहीं तैसें व्यापारभिन्न कहनेसेंभी व्यापारमें करणलक्षण जावै नहीं.
 काहेतें ? जैसे व्यापारमें व्यापारवत्ता नहीं है, तैसें व्यापारसें भिन्नताभी
 व्यापारमें नहीं है; इसरीतिसें व्यापारभिन्न असाधारण कारण करण कहिये
 है. सो निर्व्यापार होवै अथवा स्वव्यापार होवै प्रत्यक्ष अनुमान शब्द ये
 तीनि तौ प्रत्यक्षरमा अनुमितिप्रमा शब्दीप्रमाके व्यापारवाले कारण हैं, औ
 उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धि ये तीनों उपमिति आदिक प्रमाके निर्व्या-
 पारकारण हैं; यातें सिद्धांतकी रीतिसें करणलक्षणमें व्यापारवत् पदके
 स्थानमें व्यापारभिन्न कहा चाहिये. औ न्यायमतमें तौ करणलक्ष-
 णकी व्यापारमें अतिव्याप्तिका परिहारके अर्थ व्यापारवत् पदका निवेश
 होवै अथवा व्यापारभिन्नपदका निवेश होवै दोनू प्रकारसें करणलक्षण
 संभवै है. काहेतें ? न्यायमतमें उपमितिप्रमाके करण उपमानप्रमाणमें
 वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है. यह न्यायानुसारी उपमानके निरूपणमें
 पुर्व कहा है, यातें उपमितिके करण उपमानमें व्यापारवत् कहनेसेंभी

करणलक्षणकी अव्याप्ति नहीं, औ अर्थापत्तिका अनुमानमें अंतर्भाव नैयायिक मानें हैं, यातें अर्थापत्तिमें प्रमा करणतारूप प्रमाणताके अनंगीकारतें तामें करणताव्यवहारकी अपेक्षा नहीं, तैसैं अभावकी प्रामाँ अनुपलब्धिकूं सहकारी कारणही मानें हैं औ प्रमाकरणतारूप प्रमाणता अनुपलब्धिकूं नैयायिक मानें नहीं; किंतु अभावप्रामाँ अनुपलब्धि सहकृत इंद्रियादिक्रमकूं प्रमाणता मानें हैं, यातें अनुपलब्धिमें भी प्रमा करणतारूप प्रमाणताके अनंगीकारतें कारणताव्यवहारकी अपेक्षा नहीं, या स्थानमें यह निष्कर्ष है:—अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें करणता व्यवहार इष्ट होवै औ करणका लक्षण नहीं होवै तौ करणलक्षणमें अव्याप्ति दोष होवै, अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें प्रमाणता होवै तौ करणताकी अवश्य अपेक्षा होवै, काहेतें ? प्रमाके करणकूं प्रमाण कहैंहैं; यातें प्रमाणतामें करणताका प्रवेश होनेतें करणताविना प्रमाणता संभवै नहीं, तिस प्रमाणताका न्यायमतमें अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें अनंगीकार होनेतें दोनूंमें करणताव्यवहार अपेक्षित नहीं, इसरीतिसैं करणतारहित अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें करणलक्षणके नहीं होनेतें अव्याप्ति दोष होवै नहीं, इसरीतिसैं न्यायमतमें व्यापारवत् असाधारण कारणकूं करणता कहें भी अव्याप्ति नहीं औ सिद्धांतमें तौ व्यापारवत् कहें उपमानादिक तीनि प्रमाणोंमें करण लक्षणकी अव्याप्ति होवै है, काहेतें ? सिद्धांतमतमें इंद्रियसंबंधि गवयमें गोका प्रत्यक्षरूपसादृश्यज्ञान उपमानप्रमाण है; औ व्यवहित गोमें गवयका सादृश्यज्ञान उपमिति प्रमा है; तैसैं इंद्रियसंबंधि पशुमें व्यवहित पशुका वैधर्म्यज्ञान तौ उपमान प्रमाण है औ व्यवहित पशुमें इंद्रियसंबंधि पशुका वैधर्म्यज्ञान उपमिति प्रमा है; इसप्रकारसैं उपमानतें उपमितिकी उत्पत्तिमें कोई व्यापार संभवै नहीं औ उपमिति प्रमाके करणकूं उपमानप्रमाण कहें हैं; यातें उपमानप्रमाणमें करणता व्यवहार इष्ट है, तैसैं अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें भी प्रमाणता कहेंगे यातें करणता व्यवहार इष्ट है औ व्यापारका संभव नहीं, यातें उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें करणलक्षणकी अव्याप्ति

होवैगी, यातें करणके लक्षणमें सिद्धांतरीतिसँ व्यापारवत् पदकू त्यागिके व्यापारभिन्न कहा चाहिये वेदांतपरिभाषा ग्रन्थमें धर्मराजनँ “व्यापारवत् असाधारण कारणम्” यह कारणलक्षण कहाहै, औ “प्रमाकरण प्रमाणम्” यह प्रमाणका लक्षण कहा है. औ धर्मराजके पुत्रनँ वेदांत-परिभाषाकी टीकामें यह कहाहै:—उपमितिका असाधारणकारण उपमान है, सो व्यापारहीन हे. तैसँ अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिभी व्यापारहीन कारण है; यातें उपमानादिक तीनिके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं. उपमिति प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण उपमान है, उपपादककी प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण अर्थापत्तिप्रमाण है, अभावप्रमाका व्यापारवत् असाधारणकारण अनुपलब्धि प्रमाण है; इस रीतिसँ उपमानादिक तीनूके व्यापारवत् पदघटित लक्षण करै तौ तीनूकू व्यापारवत्त्वके अभावतँ उपमानादिकनके विशेष लक्षणोंका असंभव होवैगा; यातें व्यापारवत् पदरहित विशेष लक्षण है, उपमिति प्रमाका असाधारणकारण उपमान-प्रमाण कहिये है. इसरीतिसँ अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिके लक्षणमेंभी व्यापारवत् नहीं कहना, यातें असंभव नहीं. इसरीतिसँ धर्मराजके पुत्रनँ उपमान प्रमाणादिकनके विशेषलक्षण तौ यथासंभव कहे औ करणका लक्षण तथा प्रमाणका सामान्य लक्षण जो मूलकारका पूर्व कहा है तामें कलु विलक्षणता कही नहीं, यातें तिसके पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है. काहेतँ ? करणके लक्षणमें विशेष कहे बिना व्यापारवत्ताके अभावतँ उपमितिका करण उपमान है, औ अर्थापत्ति, प्रमाका करण अर्थापत्ति है; अभावप्रमाका करण अनुपलब्धि है; ऐसा व्यवहार नहीं हुआ चाहिये. तैसँ करणताके अभावतँ उपमानादिकनमें प्रमाणाता व्यवहारभी नहीं हुआ चाहिये. यातें मूलकारके करणलक्षणमें व्यापारवत् पदका व्यापारभिन्न व्याख्यान करनेमें सर्व इष्टकी सिद्धि होवैहै; यातें मूलकारके करणलक्षणमें

व्यापारवत् पदका विलक्षण अर्थ नहीं करनेतें पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है औ हमारी रीतिसें तौ व्यापाररहित उपमानादिकनमेंभी उपमिति आदिक प्रमाकी करणता संभवै है; इसरीतिसें प्रपंचमें ब्रह्मकी विधर्मताका ज्ञान उपमान है औ प्रपंचतें विधर्म ब्रह्म है यह उपमानप्रमाणका फल उपमिति ज्ञान है.

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे उपमान-
निरूपणं नाम चतुर्थः प्रकाशः ॥ ४ ॥

अथार्थापत्तिप्रमाणनिरूपणं नाम पंचमप्रकाशप्रारम्भः ।

न्यायमतमें अर्थापत्तिका अनंगीकार त्रिधा अनुमानका वर्णन ॥१॥

नैयायिकमतमें पूर्वउक्त च्यारिही प्रमाण हैं; व्यतिरेकि अनुमानमें अर्थापत्तिप्रमाणका अंतर्भाव है औ सिद्धांतमें केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं; यातें अर्थापत्ति भिन्न प्रमाण है, केवल व्यतिरेकि अनुमानका प्रयोजन अर्थापत्तिसें सिद्ध होवै है. जहां अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिलै नहीं औ साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका उदाहरण मिलै सो केवल व्यतिरेकी अनुमान कहिये है. जैसे "पृथिवी इतरभेदवती गंधवत्त्वात्" या स्थानमें "यत्र गंधवत्त्वं तत्रैतरभेदः" या अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिलै नहीं. काहेंतें १ पक्षमें भिन्न दृष्टांत होवै है. इहां सकल पृथिवी पक्ष है तासैं भिन्न जलादिकनमें इतर भेद औ गंध रहे नहीं यातें यह केवलव्यतिरेकी अनुमान है. "यत्र इतरभेदाभावस्तत्र गंधाभावः, यथा जले" इस रीतिसें साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिज्ञानका हेतु जो सहचार ज्ञान जलादिकनमें होवै है, यातें जलादिक उदाहरण हैं. व्याप्तिज्ञानका हेतु

सहचारज्ञान जहां होवे सो उदाहरण कहिये है, अन्वयि अनुमानमें जैसा व्याप्यव्यापक भाव होवे तासैं विपरीत व्यतिरेकिमें होवे है. अन्वयिमें हेतु व्याप्य होवे है औ साध्य व्यापक होवे है. व्यतिरेकिमें साध्याभाव व्याप्य होवे है, औ हेतुअभाव व्यापक होवे है; परंतु या स्थानमें नैयायिकनके दो मत हैं. साध्याभावमें हेतुके अभावका सहचारदर्शन होवे है; यातें हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञानभी साध्याभावमें होवे है. या पक्षमें कोई नैयायिक यह दोष कहें हैं:—जा पदार्थमें जिसकी व्याप्तिका ज्ञान होवे तौ हेतुमें तिस साध्यकी अनुमिति होवे है. जिनपदार्थनका परस्पर व्याप्य-व्यापकभाव जान्या नहीं तिनका परस्पर हेतु साध्याभाव बनें नहीं. व्याप्य-व्यापकभाव तौ इतरभेदाभाव गंधाभावका औ गंध इतर भेदका हेतु साध्य भाव कहना आश्चर्यजनक है. यातें साध्यभाव हेत्वभावके सहचारदर्शनतें भी हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवे है. अन्वयि व्यतिरेकि अनुमानका इतना ही भेद है:—जहां हेतु साध्यके सहचारज्ञानतें हेतुमें व्याप्तिका ज्ञान होवे है. सो अन्वयि अनुमान कहिये है. जहां साध्याभावमें हेत्वभावके सहचारदर्शनतें हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवे सो व्यतिरेकि अनुमान कहिये है. साध्याभावमें हेत्वभावकी व्याप्तिका ज्ञान कहूंभी होवे नहीं औ जहां साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञान होय जावै तहां साध्याभावतें हेत्वभावकी अनुमिति ही होवे है. हेतुमें साध्यकी अनुमिति होवे नहीं. काहेंतें १ व्याप्यज्ञानसैं व्याप्यकी अनुमिति होवे है यह नियम है. आदि पक्ष प्राचीनका है, द्वितीय पक्ष नवीनका है; अनुमानप्रकरणमें न्यायग्रंथनके अध्ययनविना बुद्धिका प्रवेश होवे नहीं, यातें कोई अर्थ अनुमानका हमनैं विस्तारसैं लिख्या नहीं. इसरीतिमें केवल व्यतिरेकि अनुमानके उदाहरण हैं. औ जहां साध्याभाव हेत्वभावके सहचारका उदाहरण मिलै नहीं सो केवलान्वयि अनुमान कहिये है. जैसे “घटः पदशक्तिमान् ज्ञेयत्वात् पटवत्” इहां साध्याभाव हेत्वभावका सहचार कहूं मिलै नहीं. न्यायमतमें ज्ञेयता औ पदशक्ति सर्वमें है. यातें अभावनके सहचारका उदाहरण मिलै

व्यापारवत् पदका विलक्षण अर्थ नहीं करनेतें पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है औ हमारी रीतिसैं तौ व्यापाररहित उपमानादिकनमेंभी उपमिति आदिक-
नमाकी करणता संभवै है; इसरीतिसैं प्रपंचमें ब्रह्मकी विधर्मताका ज्ञान
उपमान है औ प्रपंचतें विधर्म ब्रह्म है यह उपमानप्रमाणका फल
उपमिति ज्ञान है.

इति श्रीमन्निश्चलदासाहसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे उपमान-
निरूपणं नाम चतुर्थः प्रकाशः ॥ ४ ॥

अथार्थापत्तिप्रमाणनिरूपणं नाम पंचमप्रकाशप्रारम्भः ।

न्यायमतमें अर्थापत्तिका अनंगीकार त्रिधा अनुमानका वर्णन ॥१॥

नैयायिकमतमें पूर्वउक्त च्यारिही प्रमाण हैं; व्यतिरेकि अनुमानमें
अर्थापत्तिप्रमाणका अंतर्भाव है. औ सिद्धांतमें केवल व्यतिरेकि अनुमा-
नका अंगीकार नहीं; यातें अर्थापत्ति भिन्न प्रमाण है, केवल व्यतिरेकि अनु-
मानका प्रयोजन अर्थापत्तिसैं सिद्ध होवै है. जहां अन्वयव्याप्तिका उदाहरण
मिलै नहीं औ साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका उदाहरण मिलै सो
केवल व्यतिरेकी अनुमान कहिये है. जैसे "पृथिवी इतरभेदवती गंधव-
त्त्वात्" या स्थानमें "यत्र गंधवत्त्वं तत्रेतरभेदः" या अन्वयव्याप्तिका उदाहरण
मिलै नहीं. काहेंतें? पक्षसैं भिन्न दृष्टांत होवै है. इहां सकल पृथिवी पक्ष है
तासैं भिन्न जलादिकनमें इतर भेद औ गंध रहै नहीं यातें यह केवलव्य-
तिरेकी अनुमान है. "यत्र इतरभेदाभावस्तत्र गंधाभावः, यथा जले" इस
रीतिसैं साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिज्ञानका हेतु जो सहचार ज्ञान
सो जलादिकनमें होवै है, यातें जलादिक उदाहरण हैं. व्याप्तिज्ञानका हेतु

सहचारज्ञान जहां होवे सो उदाहरण कहिये है, अन्वयि अनुमानमें जैसा व्याप्यव्यापक भाव होवे तासैं विपरीत व्यतिरेकिमें होवे है. अन्वयिमें हेतु व्याप्य होवे हँ औ साध्य व्यापक होवे है. व्यतिरेकिमें साध्याभाव व्याप्य होवे हँ, औ हेतुअभाव व्यापक होवे है: परंतु या स्थानमें नैयायिकनके दो मन हँ. साध्याभावमें हेतुके अभावका सहचारदर्शन होवे हँ; यातें हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञानभी साध्याभावमें होवे है. या पक्षमें कोई नैयायिक यह दोष कहें हँ:—जा पदार्थमें जिसकी व्याप्तिका ज्ञान होवे ताँ हेतुमें तिस साध्यकी अनुमिति होवे है. जिनपदार्थनका परस्पर व्याप्य-व्यापकभाव जान्या नहीं तिनका परस्पर हेतु साध्याभाव बनै नहीं. व्याप्य-व्यापकभाव ताँ इतरभेदाभाव गंधाभावका औ गंध इतर भेदका हेतु साध्य भाव कहना आश्चर्यजनक हँ. यातें साध्यभाव हेत्वभावके सहचारदर्शनतें भी हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवे है. अन्वयि व्यतिरेकि अनुमानका इतना ही भेद है:—जहां हेतु साध्यके सहचारज्ञानतें हेतुमें व्याप्तिका ज्ञान होवे है. सो अन्वयि अनुमान कहिये हँ. जहां साध्याभावमें हेत्वभावके सहचारदर्शनतें हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवे सो व्यतिरेकि अनुमान कहिये है. साध्याभावमें हेत्वभावकी व्याप्तिका ज्ञान कहूंभी होवे नहीं औ जहां साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञान होय जावे तहां साध्याभावतें हेत्वभावकी अनुमिति ही होवे है. हेतुमें साध्यकी अनुमिति होवे नहीं. काहेंतें ? व्याप्यज्ञानमें व्याप्यकी अनुमिति होवे है यह नियम है. आदि पक्ष प्राचीनका है, द्वितीय पक्ष नवीनका है; अनुमानप्रकरणमें न्यायग्रंथनके अध्ययनविना बुद्धिका प्रवेश होवे नहीं, यातें कोई अर्थ अनुमानका हमनैं विस्तारसैं लिख्या नहीं. इसरीतिसैं केवल व्यतिरेकि अनुमानके उदाहरण हँ. औ जहां साध्याभाव हेत्वभावके सहचारका उदाहरण मिलै नहीं सो केवलान्वयि अनुमान कहिये है. जैसे "षटः पदशक्तिमान्न ज्ञेयत्वात् पटवत्" इहां साध्याभाव हेत्वभावका सहचार कहूं मिलै नहीं. न्यायमतमें ज्ञेयता औ पदशक्ति सर्वमें है. यातें अभावनके सहचारका उदाहरण मिलै

नहीं, जहां दोनोंके उदाहरण मिलें सो अन्वयव्यतिरेकि अनुमान कहिये है, ऐसा प्रसिद्ध अनुमान है, 'पर्वतो वह्निमान्' याकूं प्रसिद्धानुमान कहें हैं, इहां अन्वयके सहचारका उदाहरण महानस है औ व्यतिरेकके सहचारका उदाहरण महाहृद है, इसरीतिसें तीन प्रकारका अनुमान नैयायिक कहें हैं.

वेदांतरीतिसें एक अन्वयि (अन्वयव्यतिरेकि)

अनुमान औ अर्थापत्तिका स्वीकार ॥ २ ॥

वेदांतमतमें केवल व्यतिरेकिका प्रयोजन अर्थापत्तिसें होवै है, इतर भेदविना गंधवत्ता संभवै नहीं यातैं गंधवत्ताकी अनुपपत्ति इतर भेदकी कल्पना करै है औ इसरीतिसें अर्थापत्ति प्रमाणतैं केवल व्यतिरेकि मतार्थ है, औ केवलान्वयि अनुमान कोई है नहीं, काहेतैं ? सर्व पदार्थनका ब्रह्ममें अभाव है, यातैं व्यतिरेकसहचारका उदाहरण ब्रह्म मिलै है, यद्यपि वृत्तिज्ञानकी विषयत्वारूप ज्ञेयता ब्रह्मविषै है, ताका अभाव ब्रह्मविषै बनै नहीं, तथापि ज्ञेयतादिक मिथ्या हैं, मिथ्यापदार्थ औ ताका अभाव एक अधिष्ठानमें रहैहैं, यातैं जिसकूं नैयायिक अन्वयव्यतिरेकि कहें हैं सोई अन्वयि नाम एक प्रकारका अनुमान है, यह वेदांतका मत है, या मतमें केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं, अर्थापत्ति प्रमाणका अंगीकार है, औ विचारदृष्टि करै तो दोनों मानने चाहियें, काहेतैं ? जहां एक पदार्थके ज्ञानके अनुव्यवसाय भिन्न होवैं, तहां तिसपदार्थके ज्ञानोंके प्रमाण भिन्न होवैं हैं, व्यवसायज्ञानका जनक प्रमाणभेदविना, अनुव्यवसायका भेद होवै नहीं, एक वह्निका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तब "वह्निं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, अनुमानजन्य ज्ञान होवै तब "वह्निमुपनिनोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, जहां शब्दतैं वह्निका ज्ञान होवै तहां "वह्निं शाब्दयामि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, औ जहां सूर्यमें वह्निके सादृश्यज्ञानरूप उपमान "सूर्यसदृशे वह्निका ज्ञान होवै तहां "सूर्येण वह्निमुपनिनोमि"

ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. ज्ञानके ज्ञानकूं अनुव्यवसाय कहें हें अनुव्यवसायका विषय जो ज्ञान होवै सो व्यवसाय कहिये है; इस रीतिसे व्यवसाय ज्ञानका जनक प्रमाणके भेदतें अनुव्यवसायका भेद होवै है. कदाचित् “गंधेन इतरभेदं पृथिव्यामनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है औ “गंधानुपपत्त्या इतरभेदं पृथिव्यां कल्पयामि” कदाचित् ऐसा अनुव्यवसाय होवै है; जहां अनुव्यवसायका विषय व्यवसायानुमान प्रमाणजन्य है, तहां प्रथम अनुव्यवसाय होवै है; जहां अनुव्यवसायका विषय व्यवसाय अर्थापत्ति प्रमाणजन्य है. तहां द्वितीयानुव्यवसाय होवै है; इसरीतिसे अनुव्यवसायके भेदतें व्यवसायके भेदतें व्यवसायज्ञानके जनक अनुमान अर्थापत्ति दोनूं हें. एककूं मानिके दूसरेका निषेध बनें नहीं, और शब्दशक्तिप्रकाशिकादि ग्रन्थनमें अनुमानप्रमाणतें शब्दप्रमाणका भेद अनुव्यवसायके भेदसे ही सिद्ध कइया है. यातें प्रमाणके भेदकी सिद्धिमें अनुव्यवसायका भेद प्रबल हेतु है. इसरीतिसे अर्थापत्ति औ केवलव्यतिरेकि अनुमान दोनूं मानने चाहियें. जहां विषयका प्रकाश एक प्रमाणतें सिद्ध होवै तहां अपरप्रमाणका निषेध होवै नहीं. केवलव्यतिरेकिका स्वरूप संक्षेपतें दिखाया है.

अर्थापत्तिप्रमाण औ प्रमाका स्वरूपभेद अरु उदाहरण ॥ ३ ॥

अर्थापत्तिका यह स्वरूप है:—जमें प्रमाण औ प्रमाका बोधक प्रत्यक्ष शब्द है तैसें अर्थापत्ति शब्दभी प्रमाण औ प्रमा दोनूका बोधक है. उपपादक कल्पनाका हेतु उपपाद्य ज्ञानकूं अर्थापत्ति प्रमाण कहें है, उपपादक ज्ञानकूं अर्थापत्ति प्रमा कहें हैं; उपपादक संज्ञादक पर्यायशब्द हैं, उपपाद्य संज्ञाय पर्याय हैं; यातें विचारसागरमें संज्ञादक ज्ञानकूं अर्थापत्ति कइया है, तैसें विरोध नहीं. जिसविना जो संभव नहीं तिसका भी उपपाद्य कहिये है. जैसें रात्रिभोजनविना दिवाअभोजी पुष्पमें म्यूलका संभव नहीं; यातें रात्रिभोजनका स्थूलता उपपाद्य है. जिसके अभावमें जाका अभाव होवै

नहीं. जहाँ दोनोंके उदाहरण मिलें सो अन्वयव्यतिरेकि अनुमान कहिये है, ऐसा प्रसिद्ध अनुमान है, 'पर्वतो बह्निमान्' याकूँ प्रसिद्धानुमान कहें हैं. इहाँ अन्वयके सहचारका उदाहरण महानस है औ व्यतिरेकके सहचारका उदाहरण महाहृद है. इसरीतिसेँ तीन प्रकारका अनुमान नैयायिक कहें हैं.

वेदांतरीतिसेँ एक अन्वयि (अन्वयव्यतिरेकि)
 अनुमान औ अर्थापत्तिका स्वीकार ॥ २ ॥

वेदांतमतमें केवल व्यतिरेकिका प्रयोजन अर्थापत्तिसेँ होवै है, इतर भेदविना गंधवत्ता संभवै नहीं यातें गंधवत्ताकी अनुपपत्ति इतर भेदकी कल्पना करै है औ इसरीतिसेँ अर्थापत्ति प्रमाणतें केवल व्यतिरेकि गतार्थ है, औ केवल-अन्वयि अनुमान कोई है नहीं. काहेतें ? सर्व पदार्थनका ब्रह्ममें अभाव है; यातें व्यतिरेकसहचारका उदाहरण ब्रह्म मिलै है. यद्यपि वृत्तिज्ञानकी विषयत्वरूप ज्ञेयता ब्रह्मविषै है, ताका अभाव ब्रह्मविषै बनै नहीं, तथापि ज्ञेयतादिक मिथ्या हैं. मिथ्यापदार्थ औ ताका अभाव एक अधिष्ठानमें रहेंहैं. यातें जिसकूँ नैयायिक अन्वयव्यतिरेकि कहें हैं सोई अन्वयि नाम एक प्रकारका अनुमान है; यह वेदांतका मत है! या मतमें केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं; अर्थापत्ति प्रमाणका अंगीकार है. औ विचारदृष्टि करै तो दोनों मानने चाहिये. काहेतें ? जहाँ एक पदार्थके ज्ञानके अनुव्यवसाय भिन्न होवें, तहाँ तिसपदार्थके ज्ञानोंके प्रमाण भिन्न होवें हैं. व्यवसायज्ञानका जनक प्रमाणभेदविना अनुव्यवसायका भेद होवै नहीं. एक वह्निका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तब "वह्निं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, अनुमानजन्य ज्ञान होवै तब "वह्निमनुमितोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, जहाँ शब्दतें वह्निका ज्ञान होवै तहाँ "वह्निं शाब्दयामि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. औ जहाँ सूर्यमें वह्निके सादृश्यज्ञानरूप उपमान सूर्यसदृश वह्निका ज्ञान होवै तहाँ "सूर्येण वह्निमुपमितोमि".

अर्थापत्तिप्रमाणनिरूपण—प्रकाश ५.

या वाक्यकृत् सुनिकै गृहमें वाह्य देशमें देवदत्तकी सत्ताविना गृहमें असत् देवदत्तका जीवन वनै नहीं; यातें गृहमें असत् देवदत्तके जीवनकी अनुपपत्तिमें देवदत्तकी गृहमें वाह्यसत्ता कल्पना करिये है. तहां गृहमें असत् देवदत्तका जीवन दृष्ट नहीं किंतु श्रुत है. श्रुतार्थकी अनुपपत्तिमें उपपादककी कल्पना श्रुतार्थापत्तिप्रमा कहिये है, ताका हेतु श्रुत अर्थकी अनुपपत्तिका ज्ञान श्रुतार्थापत्तिप्रमाण कहिये है. या स्थानमें गृहमें असत् देवदत्तका जीवन उपपाद्य है; गृहमें वाह्यसत्ता उपपादक है. अभिधानानुपपत्ति औ अभिहितानुपपत्ति भेदतें श्रुतार्थापत्ति दो प्रकारकी है. "द्वारम्" अथवा "पिपेहि" इत्यादिस्थानमें जहां वाक्यका एकदेश उच्चारित होवै एक देश उच्चारित नहीं होवै, तहां श्रुतपदके अर्थके अन्वययोग्य अर्थका अध्याहार होवै है. अथवा अन्वययोग्य अर्थका बोधक जो पद ताका अध्याहार होवै है. इनहीके कर्मतें अर्थाध्याहारवाद औ शब्दाध्याहारवाद ग्रंथनमें कहै हैं; परंतु अर्थके अध्याहारका ज्ञान वा पदके अध्याहारका ज्ञान अन्यप्रमाणतें संभवै नहीं. अर्थापत्ति प्रमाणतें होवै है, इहां अभिधानानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है. काहैतें ? अन्वयबोधफलवाले शब्दप्रयोगकृत् अभिधान कहै हैं. 'द्वारम्' इत्यादिक शब्दप्रयोगरूप-अभिधानकी पिधानरूप अर्थके वा 'पिपेहि' पदके अध्याहार विना अनुपपत्ति है. अथवा या स्थानमें एकपदार्थका दृष्टपदार्थांतरमें अन्वयबोधमें वक्ताका तात्पर्य अभिधानशब्दका अर्थ है. 'द्वारम्' इतना कहै तहां द्वार-कर्मताका निरूपकता संबंधमें पिधानान्वयिबोध श्रोताकूं होवै ऐसा वक्ताका तात्पर्यरूप अभिधान है. औ 'पिपेहि' इतना कहै तहांभी पूर्वोक्त वक्ताका तात्पर्यरूप अभिधान है. वक्ताके तात्पर्यरूप अभिधानकी अध्याहारविना अनुपपत्ति है; यातें अभिधानानुपपत्ति कहिये है. इहां अर्थका अध्याहार अथवा शब्दका अध्याहार उपपादक है, बोधफलक शब्दप्रयोग उपपाद्य है, अथवा पूर्वोक्त तात्पर्य उपपाद्य है, बोधफलक शब्दप्रयोगरूप उपपाद्यकी अनुपपत्तिमें अथवा तात्पर्यरूप उपपाद्यकी अनुपपत्तिमें अर्थ

अथवा शब्दरूप उपपादककी कल्पना है यातें अध्याहत अर्थका वा शब्दका अभिधानानुपपत्तिरूप अर्थापत्तिप्रमाणतें बोध होवै है. जहां सारै वाक्यका अर्थ अन्य अर्थ कल्पनविना अनुपपन्न होवै तहां अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है. जैसे "स्वर्गकामो यजेत" या वाक्यका अर्थ अपूर्वकल्पनविना अनुपपन्न है; यातें अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है; इहां यागकूं स्वर्गसाधनता उपपाद्य है, ताकी अनुपपत्तिसँ उपपादक अपूर्वकी कल्पना है औ स्वर्गसाधनता दृष्ट नहीं किंतु श्रुत है, यातें श्रुतार्थापत्ति है.

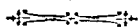
अर्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण ॥ ४ ॥

श्रुतार्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण "तरति शोकमात्मवित्त" यह है. इहां ज्ञानतें शोककी निवृत्ति श्रुत है. ताकी शोकमिथ्यात्वविना अनुपपत्ति है, यातें ज्ञानतें शोककी निवृत्तिका अनुपपत्तिसँ बंधमिथ्यात्वकी कल्पना होवै है. बंधमिथ्यात्व उपपादक है; ज्ञानतें शोकनिवृत्ति उपपाद्य है, सो दृष्ट नहीं; किंतु श्रुत है; यातें श्रुतार्थापत्ति है. तैसँ महावाक्यनमें जीवब्रह्मका अभेद श्रवण होवै है सो औपाधिक भेद होवै तो संभवै, स्वरूपसँ जीवब्रह्मका भेद होवै तो संभवै नहीं; यातें जीवब्रह्मके अभेदकी अनुपपत्तिसँ भेदका औपाधिकत्वज्ञान अर्थापत्तिप्रमाणजन्य है. इहां जीवब्रह्मका अभेद उपपाद्य है, भेदसँ औपाधिकता उपपादक है, सारै उपपाद्य ज्ञान प्रमाण है उपपादक ज्ञान प्रमाण है, इहां जीवब्रह्मका अभेद विद्वानकूं दृष्ट है, अन्यकूं श्रुत है; यातें दृष्टार्थापत्ति औ श्रुतार्थापत्ति दोनुका उदाहरण है. जहां वाक्यमें पदका वा अर्थका अध्याहार नहीं होवै औ अन्यअर्थकी कल्पनाविना वाक्यार्थकी अनुपपत्ति होवै तहां अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति होवै है; यातें 'दारम' इस एक उदाहरण विना अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्तिके उदाहरणहैं तैसँ रजतके अधिकरण शुक्तिमें रजतका निषेध दृष्ट है, सो रजतके मिथ्यात्वविना संभवै नहीं; यातें निषेधकी अनुपपत्तिसँ कल्पना होवै है, यह दृष्टार्थापत्तिका उदाहरण है.

इहां रजतनिषेध उपपाय है औ मिथ्यात्व उपपादक है, औ मनके विलयसँ अनंतर निर्विकल्पसमाधिकालमें अद्वितीय ब्रह्ममात्र शेष रहे है. सकल अनात्मवस्तुका अभाव होवै है सो अनात्मवस्तु मानस होवै तौ मनके विलयतँ ताका अभाव संभवै. जो मानस नहीं होवै तौ मनके विलयतँ अभाव होवै नहीं. काहेतँ ? अन्यके विलयतँ अन्यका अभाव होवै नहीं; यातँ मनके विलयतँ सकल द्वैताभावकी अनुपपत्तिसँ सकल द्वैत मनोमात्र है यह कल्पना होवै है. या स्थानमें मनके विलयतँ सकल द्वैतका विलय उपपाय है, ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. सकल द्वैतकू मानसता उपपादक है, ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. या स्थानमें उपपादक प्रमाका असाधारण कारण अर्थापत्ति प्रमाण है; सो निर्व्यापार है, तौभी तामें उपपादक प्रमाकी करणता संभवै है, यह उपमाननिरूपणमें कहा है.

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अर्थापत्तिप्रमाण-
निरूपणं नाम पंचमः प्रकाशः ॥ ५ ॥

अथानुपलब्धिप्रमाणनिरूपणं नाम पष्ठप्रकाशप्रारंभः ।



अभावका सामान्य लक्षण औ भेद ॥ १ ॥

अनुपलब्धिप्रमाणतँ अभावकी प्रमा होवै है; यातँ अभावकी प्रमाके असाधारण कारणकू अनुपलब्धिप्रमाण कहें हैं. न्यायवेदान्तके मंस्कारहीन अभावके स्वरूपकू जानें नहीं; यातँ प्रथम अभावका स्वरूप कहें हैं निषेधमुख प्रतीतिका विषय होवै अथवा प्रतिपत्ति मापेन प्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. प्राचीनमतमें प्रथमलक्षण है. नवीन मतमें ध्वंस औ प्रागभाव नगदजन्य प्रतीतिके विषय नहीं; यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा; यातँ दूसरा लक्षण कहा है. प्रतिपत्तीकू व्याप्तिके अभावकी प्रतीति

होवें नहीं यातें प्रतियोगि सापेक्ष प्रतीतिके विषय सकल अभाव हैं। यद्यपि अभावकी नाई संबंध औ सादृश्यभी प्रतियोगिनिरपेक्ष प्रतीतिके विषय नहीं किंतु प्रतियोगिसापेक्ष प्रतीतिके विषय है तिनमें अभावलक्षण जावैहै तथापि संबंध औ सादृश्यकी प्रतियोगितासँ अभावकी प्रतियोगिता विलक्षण है सो न्यायग्रन्थनमें अभावाभावरूपता अभावकी प्रतियोगिताका स्वरूप आचार्यनैं लिख्या है। ऐसी प्रतियोगिता संबंधकी औ सादृश्यकी है नहीं; यातें संबंधकी औ सादृश्यकी प्रतियोगितासँ विलक्षण प्रतियोगितावाला जाका प्रतियोगी होवै सो अभाव कहियेहै। स्थूल रीति यह है:—संबंध सादृश्यतें भिन्न होवै औ प्रतियोगिसापेक्षप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है। सो अभाव दो प्रकारका है। एक संसर्गाभाव है दूसरा अन्योन्याभाव है। तिनमें अन्योन्याभाव तो एकविधही है। संसर्गाभावाके च्यारि भेद हैं। प्रागभाव १ प्रध्वंसाभाव २ सामयिकाभाव ३ औ अत्यंताभाव ४ है इस रीतिसँ च्यारिप्रकारका संसर्गाभाव औ अन्योन्याभाव मिलिके पांचप्रकारका अभाव है। कपालमें घटकी उत्पत्तिसँ पूर्व घटका अभाव है। औ कच्चे कपालमें रक्तरूपकी उत्पत्तिसँ पूर्व रक्तरूपका अभाव है सो प्रागभाव है। घटकी उत्पत्तिसँ उत्तर मुद्रादिकतें कपालमें घटका अभाव है सो प्रध्वंसाभाव है। औ पक्क कपालमें श्यामरूपका अभाव होवैहै सो श्यामरूपका प्रध्वंसाभाव है। नैयायिकमतमें प्रध्वंसाभाव सादि है औ अनंत है। काहेतें? घटके ध्वंसकी उत्पत्ति तो मुद्रादिकनतें होवै है यह अनुभवसिद्ध है। औ ध्वंसका ध्वंस संभवै नहीं। काहेतें? प्रागभाव प्रतियोगि औ ध्वंस इन तीनोंमें एकका अधिकरणकाल अवश्य होवै है प्रागभावध्वंसका अनाधार काल प्रतियोगिका आधार होवै है यह नियम है। जैसे घटकी उत्पत्ति हुये। नाशतें पूर्व घटके प्रागभावध्वंसका अनाधार काल है। काहेतें? प्रागभावका नाश होगया औ घटका ध्वंस हुया नहीं यातें घटध्वंसका अनाधार काल है, सो घटका आधार काल है। जो घटके ध्वंसका ध्वंस भाँनँ तो घटध्वंसके ध्वंसका अ-

धिकरणकाल घटप्रागभावका औ घटध्वंसका अनाधार होनेतैं घटका आधार हुया चाहिये इस रीतिसैं ध्वंसका ध्वंस मानैं तौ प्रतियोगीका उन्मज्जन हुया चाहिये. इसीवास्तै प्रागभावकू अनादि मानैं हैं. जो सादि मानैं तौ प्रागभावकी उत्पत्तिसैं प्रथमकालप्रागभाव औ ध्वंसका अनाधार होनेतैं प्रतियोगिका आधार हुया चाहिये; यातैं प्रागभाव अनादि सांत है, ध्वंस अनंत सादि है, भूतलादिक्रममें जहां कदाचित् घट होवै तहां घटशून्य कालमें घटका सामयिकाभाव है. किसी समयमें होवै सो सामयिकाभाव कहिये है, वायुमें रूप कदाचित्भी होवै नहीं यातैं वायुमें रूपका अत्यंताभाव है, घटमें इतर पदार्थनमें जो घटका भेद सो घटका अन्योन्याभाव है, सामयिकाभाव तौ सादि सांत है. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव दोनू अनादि अनंत हैं, इस रीतिसैं पांचप्रकारका अभाव है.

प्राचीन न्यायमतमें अभावके परस्पर विलक्षणताकी साधकप्रतीति ॥ २ ॥

तिनकी परस्पर विलक्षणताकी साधक विलक्षण प्रतीति कहें हैं:—
कपालमें घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व “कपाले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है; ताका विषय घटका प्रागभाव है, काहेंतैं ? तियोगिके उपादानकारणमें सामयिकाभाव औ अत्यंताभाव तौ रहै नहीं यह अर्थ आगे कहेंगे. किंतु अपने प्रतिषाधिके उपादानकूं त्यागिकें अन्य स्थानमें दोनू अभाव रहैं हैं; यातैं “कपाले घटो नास्ति” इस प्रतीतिके विषय सामयिकाभाव अत्यंताभाव नहीं औ घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व ध्वंसका संभव नहीं. काहेंतैं ? ध्वंसका प्रतियोगि निमित्तकारण होवैहे; कारणतैं पूर्व कार्य संभवै नहीं. यातैं घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व “कपाले घटो नास्ति” इस प्रतीतिका विषय घटध्वंसभी नहीं. औ घटका अन्योन्याभाव यद्यपि कपालमें सर्वदा है तथापि “कपालो न घटः” ऐसी अन्योन्याभावकी प्रतीति होवै है “कपाले न घटः” ऐसी प्रतीति अन्योन्याभावकी

होवै नहीं. जो ऐसी प्रतीतिका विषय है सो प्रागभाव कहिये है. तैसें मुद्रा-
दिकनतैं घटका अदर्शन होवै तब “कपाले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है
ताका विषय प्रागभाव नहीं है. काहेतैं? प्रागभावका नाश प्रतियोगिरूप होवै
है. घटकी उत्पत्तिसैं उत्तर प्रागभावका संभव नहीं औ जो तीनि अभाव हें
तिनकाभी पूर्वउक्त प्रकारसैं संभव नहीं यातैं मुद्रादिजन्य घटके अदर्शन
कालमें कपाले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है; ताका विषय प्रध्वंसा-
भाव है. इसरीतिसैं प्रागभाव औ प्रध्वंसाभावभी नशद्बुज्जन्य प्रतीतिके
विषय हें, यह प्राचीनका मत है.

नवीनन्यायमतमें अभावके परस्पर विलक्षणताकी
साधक प्रतीति ॥ ३ ॥

औ नवीनमतमें प्रतियोगिके उपादानकारणमेंभी अत्यंताभाव रहै है.
काहेतैं? अत्यंताभावका प्रतियोगिसैं विरोध है अन्यतैं नहीं. जहां प्रतियोगी
नहीं होवै तहां सारै अत्यंताभाव होवै है; यातैं घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व औ
प्रतियोगिके नाशकालमें प्रतियोगीका अत्यंताभाव होनेतैं “कपाले घटो
नास्ति” इस प्रतीतिका विषय अत्यंताभाव है; ऐसी प्रतीतिसैं प्रागभाव
प्रध्वंसाभावकी सिद्धि होवै नहीं; किंतु “कपाले घटो भविष्यति” ऐसी प्रतीति
घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व होवै है. ताका विषय प्रागभाव है. और “घटो ध्वस्तः”
ऐसी प्रतीतिका विषय ध्वंस है. इसरीतिसैं घटकी उत्पत्तिसैं प्रथम कपालमें
घटका अत्यंताभाव औ प्रागभाव दोनूं हें तिनमें “कपाले घटो नास्ति” इस
प्रतीतिका विषय कपालमें घटका अत्यंताभाव है औ “कपाले घटो
भविष्यति” इस प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रागभाव है, तैसें मु-
द्रादिकनतैं कपालमें घटका अदर्शन होवै तिसकालमें भी “कपाले घटो
नास्ति, कपाले घटो ध्वस्तः” इसरीतिसैं द्विविध प्रतीति होवै है तिनमें आ-
द्यप्रतीतिका विषय घटका अत्यंताभाव है. औ द्वितीय प्रतीतिका विषय
कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव है; इसरीतिसैं नवीनमतमें प्रागभाव प्रध्वंसा-

भाव नशब्दजन्यप्रतीतिके विषय नहीं; यार्तें प्रथम लक्षण प्राचीनमतके अनुसारि है. उभयमतानुसारी द्वितीय लक्षण है, यार्तें द्वितीय लक्षणही समीचीन है.

अभावका द्वितीयलक्षण औ विलक्षण प्रतीति ॥ ४ ॥

संबंध औ सादृश्यतें भिन्न जो अन्यसापेक्षप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहियेहै; यह द्वितीय लक्षण है. 'भूतले घटो नास्ति' इस प्रतीतिके विषय प्रागभाव औ ध्वंस नहीं. काहेतें ? प्रतियोगिके उपादानमें दोनूं अभाव रहैंहैं. घटाभावके प्रतियोगी घटका उपादान भूतल नहीं यार्तें उक्त प्रतीतिके विषय दोनूं अभाव नहीं. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव तौ नित्य हैं औ भूतलमें घटाभाव अनित्य है; यार्तें घटका सामयिकाभाव ही उक्तप्रतीतिका विषय है. "वायुं रूपं नास्ति" इस प्रतीतिका विषय केवल अत्यंताभाव है. अनेत्र होनेतें प्रागभाव, नहीं, अनादितासं ध्वंस नहीं, सर्वदा होनेतें सामयिकाभाव नहीं; यार्तें उक्तप्रतीतिका विषय अत्यंताभाव है. तैसैं "वायुं रूपवान्" इस प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. उक्त प्रतीतिमें वायुमें रूपवत्का भेद भासै है, तैसैं "घटः पटो न" या प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. अन्योन्याभावकूं ही भेद कहैंहैं.

अन्योन्याभावलक्षण औ तामें शंका समाधान ॥ ५ ॥

अभेदका निषेधक जो अभाव सो अन्योन्याभाव कहिये है. "घटः पटो न" ऐना कहनेतें घटमें पटके अभेदका निषेध होवै है, यार्तें घटमें पटका अन्योन्याभाव है. काहेतें ? न शब्द बिना जामें जो प्रतीत होवै ताका न शब्दमें निषेध होवै है. जैसे नशब्द बिना 'घटः पटः' या वाक्यतें नीलो घटः इत्यादिकनकी नाई घटमें पटका अभेद या पटमें पटका अभेद प्रतीत होवै है. तिन अभेदका निषेध नशब्दमें होवै है. परंतु इतना भेद है—जा पटमें नशब्दका संबंध होवै वा पटके अर्थके अभेदका निषेध होवैहै. जैसे "घटः पटो न" या वाक्यमें पटमें नश-

ब्दका संबंध है तहां घटमें पटपदके अर्थके अभेदका निषेध होवै है, औ "पटो घटो न" या वाक्यमें नशब्दका संबंध घटपदसें है. तहां घटपदके अर्थके अभेदका निषेध पटमें होवै है; इसीवास्तै "घटः पटो न" या वाक्यमें जो अन्योन्याभाव प्रतीत होवै ताका घट अनुयोगी है औ पट प्रतियोगी है. तैसें "पटो घटो न" या वाक्यमें प्रतीत हुये अन्योन्याभावका पट अनुयोगी है, घट प्रतियोगी है. जामें अभाव होवै सो अभावका अनुयोगी कहियेहै; जाका अभाव होवै सो प्रति-योगी कहिये है.

शंकाः—जाका निषेध करिये ताका अभाव कहियेहै, सोई अभावका प्रतियोगी कहियेहै औ पूर्व यह कहाः—“घटः पटो न” या वाक्यमें घटमें पटके अभेदका निषेध करिये है; और “पटो घटो न” या वाक्यमें पटमें घटके अभेदका निषेध करिये है; यातैं “घटः पटो न” या वाक्यमें प्रतीत हुये अभावका प्रतियोगी पटका अभेद है, पट नहीं. तैसें “पटो घटो न” या वाक्यमें प्रतीत हुये अभावका प्रतियोगी घटका अभेद है घट नहीं; यातैं दोनों वाक्यनमें अभेदका निषेध कहैं तौ पटमें औ घटमें क्रममें प्रतियोगिताकथनसें विरोध होवैगा.

ताका समाधानः—अभेद नाम असाधारण धर्मका है. जो अपने आत्मा विना किसीपदार्थमें नहीं रहै केवल अपनेमेंही रहै सो अपना असाधारण धर्म कहिये है. घटका अभेद घटमेंही रहैहे अन्यमें नहीं; यातैं घटका अभेद घटका असाधारण धर्म है; सो असाधारण धर्मरूप अभेदही सकल पदार्थनका अपनेमें संबंध है. इसरीतिसें सारे पदार्थनका असाधारण धर्मरूप अभेदसंबंध अपने स्वरूपमें रहै है. ना पदार्थका जो संबंध जामें रहैहै सो पदार्थ ता संबंधसें तिसमें रहै है. जैसें घटका संयोगसंबंध भूतलमें होवै तहां संयोगसंबंधसें ‘भूतलमें पट रहै है’ यह व्यवहार होवै है; यातैं घटका भूतलमें संयोगसंबंध

है औ संयोगसंबंधतै भूतलमें घट है या कहनेमें अर्थका भेद नहीं. तैरै संयोगसंबंधतै भूतलमें घटाभाव है औ भूतलमें घटसंयोगका अभाव है य कहनेमें एकही अर्थ है; इस प्रकारतै पटमें अभेदसंबंधतै घटाभाव अ घटके अभेदसंबंधका पटमें अभाव दोनू समनियत होनेतै एकही पदार्थ है समनियत अभावनका भेद होवै नहीं. जैसै घटत्वात्यंताभाव औ घटान्योन्याभाव दोनू घटसँ भिन्न सकल पदार्थनमें रहैं हैं यातँ समनियत होनेतै परस्पर भिन्न नहीं; किंतु एकही अभावमें घटत्वात्यंताभावत्व अ घटान्योन्याभावत्व दो धर्म हैं. औ एकही अभावके घटत्व औ घट दो प्रतियोगी हैं. घटत्वात्यंताभावत्वरूपतै जिस अभावका घटत्व प्रतियोगी तिसी अभावका घटान्योन्याभावत्वरूपतै घटभी प्रतियोगी है. औ जिस रीतिसँ एकही अभावके रूपभेदसँ दो प्रतियोगी हैं. तैसँ रूपभेदसँ एकह अभावके प्रतियोगितावच्छेदक दो संबंध हैं, घटत्वात्यंताभावत्वरूपतै प्रतियोगितावच्छेदक समवाय संबंध है, औ घटान्योन्याभावत्वरूपतै तिसी अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवाय संबंध है. इसरीतिसँ पटादिक सकल पदार्थनमें घटाभेदका अत्यंताभाव औ घटान्योन्याभावभी एक हैं तिस एक अभावमें घटाभेदात्यंताभावत्व औ घटान्योन्याभावत्व दो धर्म हैं औ घटाभेदात्यंताभावत्वरूपतै तिस अभावका घटाभेद प्रतियोगी है, प्रतियोगितावच्छेदक स्वरूपसंबंध है; औ घटान्योन्याभावत्वरूपतै तिसी अभावका घट प्रतियोगी है; प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंध है, तिस अभेद संबंधकूंही तादात्म्य कहैं हैं, तद्ब्यक्तित्व कहैं हैं. इसरीतिसँ घटके अभेदके निषेधका घट प्रतियोगी है यह कथनभी संभव है विरुद्ध नहीं.

या स्थानमें यह निष्कर्ष है:—जिस वाक्यतै नशब्दविना जा पदार्थमें जा संबंधसँ जो पदार्थ प्रतीत होवै तिस वाक्यतै नशब्दसहित वा पदार्थमें वा संबंधसँ तिस पदार्थका निषेध प्रतीत होवै है. जैसँ “ नीलो घटः” या वाक्यतै घटपदार्थमें अभेदसंबंधसँ नीलपदार्थ प्रतीत होवै है. काहेंतै ? अभेदसंबंधसँ नीलविशिष्ट घट है, यह वाक्यका अर्थ है. न

“घटो न नीलः” या वाक्यतै अभेदसंबन्धतै नीलका निषेध. घटमें प्रतीत होवै है. तैसैं “घटः पटः” या वाक्यतै भी नशब्दविना पटपदार्थमें अभेद-संबन्धतै घटपदार्थ प्रतीत होवैहै. काहेतै ? जहां दोनूं पदनमें समानविभक्ति होवै तहां एक पदार्थमें अभेदसंबन्धसैं अपरपदार्थ प्रतीत होवैहै; यह नियम है. “नीलो घटः” या वाक्यकी नाई “घटः पटः” या वाक्यमें दोनूं पद समान विभक्तिवालेहैं. यातै नशब्दविना “घटः पटः” या वाक्यतै भी पटपदार्थमें अभेदसंबन्धसैं घटपदार्थ प्रतीत होवैहै. यद्यपि अभेदसंबन्धसैं पटपदार्थमें घटपदार्थ संभवै नहीं. तथापि एकपदार्थमें अभेद संबन्धसैं अपरपदार्थकी प्रतीतिकी सामग्री समान विभक्ति है. सो “घटः पटः” या वाक्यमें भी है. यातै नशब्द विना “घटः पटः” या वाक्यतै पटपदार्थमें अभेद संबन्धसैं घटप्रतीत होवैहै, परंतु पटपदार्थमें अभेद संबन्धसैं घटपदार्थकी प्रतीति भ्रमरूप होवैगी प्रमा नहीं; यातै नशब्द विना एक-पदार्थमें जा संबन्धसैं अपर पदार्थकी प्रतीति भ्रमरूप वा प्रमा रूप होवै तहां नशब्द मिलै तौ एक पदार्थमें ता संबन्धसैं अपर पदार्थका निषेध होवै है. इस रीतिसैं एक पदार्थमें अभेद संबन्धसैं अपरपदार्थका निषेधक अभाव अन्योन्याभाव कहिये हैं.

नवीनरीतिसैं संसर्गाभावके च्यारि भेद औ

तिनके लक्षण औ परीक्षा ॥ ६ ॥

तासैं भिन्न जो अभाव ताकूं संसर्गाभाव कहैहैं. संसर्गाभाव प्राचीनमतमें च्यारिप्रकारका है:—अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये है. अपने प्रतियोगिके उपादान कारणमें प्रागभाव रहैहै जैसैं घटके प्रागभावका प्रतियोगी घट है, ताके उपादानकारण कपालमें घटका प्रागभाव रहै है. कपालकी उत्पत्तिसैं भी प्रथम कपालके उपादानकारणमें घटका प्रागभाव रहै है. इसरीतिसैं सृष्टितैं प्रथम घटारंभक परमाणुसमुदा-यमें घटका प्रागभाव रहैहै. औ परमाणु घटके मध्य जो द्व्यणुकादि क्पा-

सांत अवयवी हैं तिन सर्वके प्रागभाव सृष्टिते प्रथमपरमाणुमें रहैहै. इसरी-
 तिसें प्रागभाव अनादि कहिये, उत्पत्तिरहित है, औ सांत कहिये अंतवालाहै
 अन्त नाम ध्वंसका है जाकूं नाश कहैहैं. जो घटकी उत्पत्तिकी सामग्री तासैं
 घटके प्रागभावका अंत होवै है यातैं घटके प्रागभावका अंत घटरूपही है.
 घटके प्रागभावका ध्वंस घटसैं पृथक् नहीं. यद्यपि प्रध्वंसाभाव अनंत है और
 घट सांत है, घटके प्रागभावका ध्वंस घटरूप होवै तौ प्रध्वंसाभावभी
 सांत होवैगा, प्रध्वंसाभाव अनंत है या नियमका भंग होवैगा.
 ध्वंस नाश अंत ये पर्यायशब्द हैं. सो ध्वंस दो प्रकारका होवैहै.
 एक तौ भावपदार्थका नाशरूप ध्वंस होवैहै औ दूजा अभावका
 नाशरूप ध्वंस होवै है. भावपदार्थका नाशरूप ध्वंस तौ अभावरूप होवै
 है; ताहीकूं प्रध्वंसाभाव कहैहैं. जैसे घटादिक भावपदार्थनका नाश
 अभावरूप है ताकूं प्रध्वंसाभाव कहै हैं, औ अभाव पदार्थका नाशरूप
 ध्वंस भावरूप होवै है ताकूं ध्वंसप्रध्वंस तौ कहै हैं औ ध्वंसाभाव प्रध्वंसाभाव
 कहै नहीं. जैसे घटका प्रागभाव अभाव पदार्थ है, ताका नाशरूपध्वंस घट
 है सो भावरूप है, ताकूं प्रध्वंसाभाव नहीं कहैहैं; किंतु घटके प्रागभावका
 नाशरूप घटकूं स्वप्रागभावका ध्वंस औ प्रध्वंसही कहै हैं. इसरीतिसैं
 दो प्रकारका ध्वंस होवैहै. तिनमें भावरूपध्वंस तौ सांत है, परंतु अभावरूप
 ध्वंस अनंत है; यातैं घटके प्रागभावका ध्वंस घटरूप तौ सांत है तथापि
 प्रध्वंसाभाव अनंत है; या नियमकी हानि नहीं. इसरीतिसैं अनादि
 सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहियेहै. अनादि अभाव तौ अत्यंता-
 भावभी है सो सांत नहीं. औ सांत अभाव सामयिकाभावभी है सो
 अनादि नहीं. औ वेदांतसिद्धांतमें अनादि औ सांत माया है सो अभाव
 नहीं, किंतु जगत्का उपादान कारण माया है जो अभावरूप माया होवै तौ
 उपादान कारणता संभवे नहीं. काहेतैं घटादिकनके उपादानकारण कपाला-
 दिक भावरूपही प्रसिद्ध हैं, अभाव किसीका उपादानकारण नहीं; यातैं
 माया अभावरूप नहीं किंतु भावरूप है. यद्यपि माया भावअभावमें

विलक्षण अनिर्वचनीय है तथापि अभावरूप माया नहीं यातें भावरूपताभी मायाविषै संभवै नहीं; यातें प्रागभावके लक्षणमें अभावपदके प्रवेशतें मायामें प्रागभावका लक्षण जावै नहीं, औ माया भावरूप नहीं या कथनका यह अभिप्राय है:—कालत्रयमें जाका बाध न होवै सो परमार्थसत् कहिये है औ भाव कहिये है ऐसा ब्रह्म है माया नहीं. काहेतें ? ज्ञानतें उत्तरकालमें मायाका बाध होवै है. यातें परमार्थ सत्स्वरूप भावना यद्यपि माया नहीं तथापि विधिमुखप्रतीतिका जो विषय होवै सो भी सत् कहिये है और भाव भी कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिकी विषयता मायामें नहीं यातें मायाभी भावरूप है.

यद्यपि माया प्रकृति अविद्या अज्ञान ये शब्द पर्याय हैं, औ अविद्या अज्ञानशब्दमें अकार निषेधका वाचक है यातें माया भी निषेधमुख प्रतीतिका विषय होनेतें अभावरूपही कही चाहिये, तथापि अकारका केवल निषेध अर्थ नहीं है किंतु विरोधि भेदवान्, अल्पभी, अकारके अर्थ हैं. जैसे अधः शब्दमें अकारका विरोधी अर्थ है. धर्मविरोधीकूं अधर्म कहैहैं. औ "अब्राह्मणो नाचार्यः" या स्थानमें अकारका भेदवान् अर्थ है. ब्राह्मणसैं भिन्न आचार्यताके योग्य नहीं यह वाक्यका अर्थ है. औ "अनुदरा देवदत्तकन्या" या स्थानमें अकारका अल्प अर्थ है. अल्पउदरवाली देवदत्तकी कन्याहै यह वाक्यका अर्थ है, जैसे इतने स्थानमें अकारका निषेध अर्थ नहीं तैसें अविद्या शब्द औ अज्ञानशब्दमें भी अकारका निषेध अर्थ नहीं किंतु विरोधी अर्थ है. मायाका ज्ञानसैं वध्यघातकभाव विरोध है; यातें अज्ञान कहै हैं. माया वध्य है औ ज्ञान घातक है. वेदांतवाक्यजन्य ब्रह्माकार वृत्तिकूं विद्या कहै हैं, सो मायाकी विरोधिनी है यातें अविद्या कहै हैं अज्ञानशब्द औ अविद्याशब्दका वाच्यमी माया है तौभी अकारका विरोधी अर्थ होनेतें माया भावरूपहै भावरूपभी ब्रह्मकी नाई परमार्थसत् रूप नहीं; किंतु विधिमुखप्रतीतिका विषय होनेतें व्यावहारिक सत् रूप है.

प्रागभावके लक्षणमें अभाव पद नहीं होता तौ मायामें लक्षणकी अति व्याप्ति होती, काहेतें? माया अनादि है औ सांत है यातें अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये है; सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है, घटादिकनका ध्वंस मुद्रादिकनतें होवै है यातें सादि है औ अनंततामें युक्तिपूर्वक ही है. अनंत अभावकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ अत्यंताभावमें अतिव्याप्ति होवैगी; यातें प्रध्वंसाभावके लक्षणमें सादि कत्या चाहिये. अत्यंताभाव सादि नहीं; किंतु अनादि है औ सादि अभावकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ सादि अभाव सामयिकाभावभी है वहां अतिव्याप्ति होवैगी; सामयिकाभाव अनंत नहीं किंतु सांत है. सादि अनंतकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ मोक्षमें अतिव्याप्ति होवैगी. काहेतें ? मोक्ष होवै है यातें सादि है औ मत्तकूं फेरि संसार होवै नहीं यातें अनन्त है, पंगु मोक्ष भावरूप है अभावरूप नहीं. यातें प्रध्वंसाभावके लक्षणमें अभाव कत्या चाहिये. यद्यपि अज्ञान औ तिसके कार्यकी निवृत्तिकूं मोक्ष कहें हं. औ निवृत्ति नाम ध्वंसका है यातें मोक्षभी अभावरूप है; यातें प्रध्वंसाभावके लक्षणमें अभावपद नहीं गेरें तौभी मोक्षमें अतिव्याप्तिरूप दोष नहीं. काहेतें ? अलक्ष्यमें लक्षण जावै ताकूं अतिव्याप्ति कहें हं. अज्ञान औ ताके कार्यके ध्वंस मोक्षकूं लक्ष्यता स्पष्टही है. सकलनाश ध्वंसाभावके लक्षणके लक्ष्य है; सकल नारायणके अंशभूतही कार्यसहित अज्ञानका नाशरूप मोक्ष है. तथापि कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप होवै है. अज्ञान औ ताका कार्य कल्पित है, यातें तिनकी निवृत्ति अधिष्ठान मत्तरूप है; यातें अभावरूप मोक्ष नहीं; किंतु मत्तरूप होनेतें भावरूप है. तामें ध्वंसका लक्षण जावै तौ अतिव्याप्ति होवैगी, यातें सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है. उन्नति औ नाशवाला जो अभाव सो सामयिकाभाव कहिये है. जहां किन्ही काटमें पदार्थ होवै औ किन्ही काटमें न होवै वहां पदार्थरूपकाटमें तिन पदार्थका सामयिकाभाव होवै. जैसे भूतलादिकनमें पदादिक किन्ही काटमें होवै किन्ही

कालमें नहीं होवें हैं. तहां घटशून्यकालसंबंधी भूतलादिकनमें घटादिकनका सामयिकाभाव है. समयविशेषमें उपजै औ समयविशेषमें नष्ट होवै सो सामयिकाभाव कहिये है; भूतलसँ घटकूं अन्य देशमें लेजावै तब घटका अभाव भूतलमें उपजैहै औ तिसी भूतलमें घटकूं लेआवै तब घटका अभाव भूतलमें नष्ट होवै है, इसरीतिसँ सामयिकाभाव उत्पत्तिनाशवाला है. उत्पत्तिवाला अभाव प्रध्वंसाभावभी है तहां अतिव्याप्तिपारिहारवास्तै सामयिकाभावके लक्षणमें नाश पद कहा है. प्रध्वंसाभाव यद्यपि उत्पत्तिवाला अभाव है तथापि नाशवाला नहीं यातँ नाश पद कहँ तौ अतिव्याप्ति दोष नहीं. नाशवाले अभावकूं सामयिकाभाव कहँ तौ प्रागभावमें अतिव्याप्ति होवैगी, यातँ सामयिकाभावके लक्षणमें उत्पत्ति पद कहा है. लक्षणमें उत्पत्ति पदके प्रवेशतँ प्रागभावमें अतिव्याप्ति नहीं. काहेतँ? प्रागभावका नाश तो होवै है परंतु अनादि होनेतँ उत्पत्ति होवै नहीं; औ सामयिकाभावके लक्षणमें अभाव पद नहीं गरँ किंतु उत्पत्तिनाशवालेकूं सामयिकाभाव कहँ तौ घटादिकनमें अतिव्याप्ति होवैगी. काहेतँ? घटादिकभी भूत भौतिक अनंत पदार्थ उत्पत्ति औ नाशवाले हैं, औ अभावपदके प्रवेशतँ घटादिकनकूं भावरूपता होनेतँ तिनमें सामयिकाभावके लक्षणकी अतिव्याप्ति नहीं इसरीतिसँ भूतलादिकनमें घटादिकनका उत्पत्ति औ नाशवाला अभाव सामयिकाभाव है. अन्योन्याभावसँ भिन्न जो उत्पत्तिशून्य औ नाशशून्य अभाव सो अत्यंताभाव कहिये है. जहां किसी कालमें जो पदार्थ न होवै तहां तिसपदार्थका अत्यंताभाव कहिये है. जैसे वायुमें रूप किसी कालमें नहीं होवै है तहां रूपका अत्यंताभाव है. तैसें गंधभी वायुमें सर्वदा नहीं होवैहै, यातँ गंधका वायुमें अत्यंताभाव है. स्नेहगुण केवल जलमेंही रहै है अन्यमें कदी रहै नहीं यातँ जलविना अन्यपदार्थमें स्नेहका अत्यंताभाव है. आत्मामें रूप रस गंध स्पर्श शब्द कदीभी रहै नहीं. यातँ रूपादिकनका अत्यंताभाव आत्मामें रहैहै. पृथिवी औ जलमें रसरहैहै अन्यमें कदी रहै नहीं; यातँ पृथ्वीजलभिन्नपदार्थनमें रसका अत्यंताभाव है पृथिवीत्व जाति केवल.

पृथिवीमें रहैहै जलादिकनमें कदी रहै नहीं; यातें जलादिकनमें पृथिवीत्वका अत्यंताभाव है. ब्राह्मणभिन्न क्षत्रियादिकनमें ब्राह्मणत्व कदी रहै नहीं, यातें क्षत्रियादिकनमें ब्राह्मणत्वका अत्यंताभाव है. आकाश काल दिशा आत्मा व्यापक हैं तिनमें कदीभी क्रिया होवै नहीं; यातें आकाशादिकनमें क्रियाका अत्यंताभाव है. पृथिवी जल तेज पवन मनमें क्रिया होवै है औ कदाचित् क्रियाका अभाव होवैहै यातें पृथिवी आदिक निष्क्रिय होवै तब पृथिवी जल तेज पवन मनमें क्रियाका अत्यंताभाव नहीं. तैसैं सामयिकाभावभी नहीं. काहेतैं ? सामयिकाभाव केवल द्रव्यका होवैहै, क्रियाका सामयिकाभाव संभवै नहीं यह वार्ता आगे कहेंगे. यातें सामयिकाभावभी नहीं. किंतु पृथिवी आदिक पांचमें क्रियाका प्रागभाव औ ध्वंसाभाव है.

च्यारिसंसर्गाभावका प्रतियोगीसैं विरोध औ
अन्योन्याभावका अविरोध ॥ ७ ॥

इसरीतिसैं भूवलादिकनमें जहां कदाचित् घटादिक होवै, कदाचित् नहीं होवै तहां सारै सामयिकाभाव है अत्यंताभाव नहीं. काहेतैं ? अभावका प्रतियोगीसैं विरोध है. जहां प्रतियोगी होवै तहां अभाव होवै नहीं; किंतु अभावका अभाव होवै है. और जहां भूवलादिकनमें कदाचित् घटादिक होवै औ कदाचित् नहीं होवै तहां अत्यंताभाव मानै ना अन्यंताभाव निर्य है यातें घटकालमें भी घटका अत्यंताभाव होतैं अन्यंताभावका अतने प्रति-योगीसैं विरोध नहीं होवैगा; यातें भूवलादिकनमें घटादिकनका अन्यंताभाव संभवै नहीं. जैसे घटकी उत्पत्तिमें प्रथम कपालमें घटका प्रागभाव होवैहै. घटरूप प्रतियोगिके उरजे कपालमें घटका प्रागभाव रहै नहीं ताका नाश होय जावै है, यातें प्रागभावका प्रतियोगीसैं विरोध है. तैसैं कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव होवै तब घट रहै नहीं औ घट रहैहै तिवे काल कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव होवै नहीं, यातें प्रध्वंसाभावकाभी प्रतियोगीसैं विरोध नहै

है तैसैं भूतलादिकनमें संयोगसंबंधसैं घटादिक रहैं. जितनैं भूतलादिकनमें घटादिकनके सामयिकाभाव रहै नहीं; किंतु जितनेकाल घटादिक प्रतियोगि भूतलादिकनमें न होवैं उतनेकाल सामयिकाभाव रहै है औ घटादिक प्रतियोगि आय जावैं तब सामयिकाभावका नाश होवै है. आये घटकूं उठाय लेवैं तब सामयिकाभाव और उपजै है; इसीवास्तैं सामयिकाभावके उत्पत्ति औ नाश मानैं हैं इसरीतिसैं सामयिकाभावकाभी प्रतियोगिसैं विरोध स्पष्ट है. जैसैं प्रागभावादिकनका प्रतियोगिसैं विरोध है तैसैं अत्यंताभावकाभी प्रतियोगिसैं विरोध कहा चाहिये. यद्यपि सकल अभावनका प्रतियोगिसैं विरोध होवै तौ जिसकालमें भूतलमें घट धन्या होवै तिसकालमें घटका अन्योन्याभाव भूतलमें नहीं हुया चाहिये; औ घटवाले भूतलमें घटका अन्योन्याभाव रहैहै. काहेतैं ? भेदकूं अन्योन्याभाव कहैं हैं. जाकूं अपनेसैं अतिरिक्तता कहैंहैं, भिन्नता कहैंहैं; जुदापना कहैंहैं, घटवाला भूतलभी घटस्वरूप नहीं; किंतु घटसैं अतिरिक्त कहियेहै, घटसैं भिन्न कहिये है, घटसैं जुदा कहियेहै. इसरीतिसैं घटवाले भूतलमें घटका अन्योन्याभाव है; यातैं घटके अन्योन्याभावका घटरूप प्रतियोगिसैं विरोध नहीं, तैसैं पटादिकनके अन्योन्याभावका पटादिकनसैं विरोध नहीं, यातैं सकल अभावनका प्रतियोगिसैं विरोध कहना संभवै नहीं; किंतु किसी अभावका प्रतियोगिसैं विरोध है किसीका विरोध नहीं है;

प्रागभावादिक दृष्टांतसैं अत्यंताभावका प्रतियोगिसैं विरोध साधै तब अन्योन्याभावदृष्टांतसैं अत्यंताभावका प्रतियोगिसैं अविरोधभी सिद्ध होवैगा यातैं घटके अन्योन्याभावकी नाई घटका अत्यंताभावभी घटके अधिकरणमें संभवै है.

तथापि घटके अधिकरणमें घटका अत्यंताभाव संभवै नहीं. काहेतैं ? अभावके दो भेद हैं:—एक अन्योन्याभाव है १ दूसरा संसर्गाभाव है २ संसर्गाभाव च्यारि प्रकारका है. इसरीतिसैं पंचविध अभाव है. तिनमें अभावत्व धर्म सर्वमें समान है औ निषेधमुखप्रतीतिकी विषयताभी सर्वअभा-

वनमें ज्ञान हैं तथापि अन्योन्याभावसें चतुर्विध संसर्गाभावमें विलक्षणता अनेकविध है. जिसवाक्यमें प्रतियोगि अनुयोगि बोधक भिन्न विभक्तिवाले पद होवें तिस वाक्यसें संसर्गाभावकी प्रतीति होवै है. जैसे उत्पत्तिसें पूर्व “कपाले घटो नास्ति” इस वाक्यमें अनुयोगिवोधक कपालपद सम्यंत है औ प्रतियोगि-बोधक घटपद प्रथमांत है, तहां प्रागभावकी प्रतीति होवै है. तैसें मुद्रादिकनतें घटका अदर्शन होवै, तब तिसी वाक्यतें घटध्वंसकी प्रतीति होवै है. “वायौ रूपं नास्ति” इस वाक्यमें वायुमें रूपात्यंताभावकी प्रतीति होवै है, तहांभी अनुयोगिवोधक वायुपद सम्यंत है औ प्रतियोगिवोधक रूपपद प्रथमांत है; तैसें “भूतले घटो नास्ति” इसवाक्यजन्य प्रतीतिका विषय सामयिका-भाव है; तहांभी अनुयोगिवोधक भूतलपद सम्यंत है प्रतियोगिवोधक घट-पद प्रथमांत है औ “भूतलं न घटः” इसवाक्यसें भूतलमें घटका अन्योन्या-भाव प्रतीत होवै है; तहां अनुयोगिकबोधक भूतलपद औ प्रतियोगि-बोधक घटपद दोनू प्रथमांत हैं. इस रीतिसें भिन्नविभक्त्यंतपदघटित वाक्य-जन्य प्रतीतिकी विषयता संसर्गाभावमें है अन्योन्याभावमें नहीं, औ समानविभक्त्यंतपदघटितवाक्य जन्य प्रतीतिकी विषयता अन्योन्याभावमें है संसर्गाभावमें नहीं. इसरीतिसें अन्योन्याभावतें विलक्षण स्वभाववाला चतुर्विध संसर्गाभाव है; यातें प्रागभाव प्रध्वंसाभावके दृष्टांतसें अत्यंताभावका प्रतियोगिसें विरोधही सिद्ध होवै है, विलक्षणस्वभाववाले अन्योन्याभावके दृष्टांतसें प्रतियोगितें अविरोध सिद्ध होवै नहीं. संसर्गाभावकी अन्योन्याभावतें औरभी विलक्षणता है.

चतुर्विधसंसर्गाभावका परस्परविरोध औ अन्योन्याभावका
तिनसें अविरोध ॥ ८ ॥

चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है. एक संसर्गाभावके अधिकरणमें अपर संसर्गाभाव रहै नहीं. जैसे कपालमें घटकी उत्पत्तिमें पूर्व घटका प्रागभाव है तहां घटका ध्वंस वा अत्यंताभाव वा

सामयिकाभाव रहै नहीं। तैसेँ कपालमें घटका ध्वंस होवै तब प्रागभावा-
दिक तीनों संसर्गाभाव रहैँ नहीं। औ घटका अन्योन्याभाव कपालमें सदा
रहैहै। तैसेँ भूतलमें घटका सामयिकाभाव रहै तहांभी घटका प्रागभाव
प्रध्वंसाभाव अत्यंताभाव तीनों रहैँ नहीं; औ घटका अन्योन्याभाव तहांभी
रहैहै। तैसेँ वायुमें रूपका अत्यंताभाव रहैहै; तामें रूपका प्रागभाव
प्रध्वंसाभाव सामयिकाभाव तीनों रहैँ नहीं, औ रूपका अन्योन्याभाव वायुमें
रहैहै। इसरीतिसैँ चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है; अन्योन्याभावका
तेनसैँ अविरोध है। जैसेँ अन्योन्याभावका अन्यअभावनतैँ अविरोध होवैँभी
प्रागभावादिकनके परस्पर अविरोधकी सिद्धि होवैँ नहीं। तैसेँ अन्योन्या-
भावका प्रतियोगीतैँ अविरोध देखिकैँ किसी संसर्गाभावका प्रतियोगीतैँ
अविरोध सिद्ध होवैँ नहीं।

प्राचीनमतमें अभावनके परस्पर औ प्रतियोगीसैँ
विरोधाविरोधका विस्तारसैँ प्रतिपादन ॥ ९ ॥

अब अभावनका परस्पर औ प्रतियोगिसैँ विरोधाविरोधका विस्तारसैँ
प्रतिपादन करैँ हैं—यद्यपि प्रतियोगिके उपादान कारणमें प्रागभाव प्रध्वंसा
भाव दोनूँ रहैँहैं। जैसेँ घटके उपादान कारण कपालमें घटप्रागभाव घटकी
उत्पत्तिसैँ प्रथम रहैहै। मुद्गरादिकनतैँ घटकूँ तोड़ै तब घटका प्रध्वंसाभाव
तेसी कपालमें रहैहै; यातैँ प्रागभाव प्रध्वंसाभावका परस्परविरोध कहना
अभवै नहीं, तथापि एककालमें दोनूँ रहैँ नहीं किंतु भिन्नकालमें रहैँहैं यातैँ
एकदा सहानवस्थानरूपविरोध प्रागभाव प्रध्वंसाभावका परस्पर है। तैसेँ
अत्यंताभावकाभी तिनसैँ विरोध मानना चाहिये। यद्यपि अन्योन्याभावका
किसी अभावसैँ विरोध नहीं है। काहेतैँ ? कपालमें घटका प्रागभाव है तहां
घटका अन्योन्याभावभी है। औ जब कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव होवै तब
भी घटका अन्योन्याभाव है। औ तंतुमें घटका अत्यंताभाव है तहांभी घटका
अन्योन्याभाव है, भूतलमें घटका सामयिकाभाव है तहांभी घटका

अन्योन्याभाव है, इसरीतिसे अन्योन्याभावका किसी अभावसे विरोध नहीं तथापि संसर्गाभावका यह स्वभाव है:—चतुर्विध संसर्गाभावमें एक संसर्गाभाव एककालमें रहैहै दूसरा रहै नहीं. जैसे कपालमें उत्पत्तिसे प्रथम घटका प्रागभाव रहैहै तिस कालमें घटका प्रध्वंसाभाव रहै नहीं. प्रध्वंसाभाव घटका होवै तब प्रागभाव रहै नहीं औ सामयिकाभाव अत्यंताभाव कपालमें घटके कदीभी रहै नहीं. यद्यपि कपालमें घटके प्रागभावप्रध्वंसाभाव होवै तब घटका अत्यंताभावभी रहैहै, तथापि एक प्रतियोगिके दो संसर्गाभाव रहै नहीं यह नियम है. अपर प्रतियोगिका दूसरा संसर्गाभाव रहनेका विरोध नहीं तैसे भूतलादिकनमें घटका सामयिकाभाव रहैहै, तहां घटका अत्यंताभाव अथवा प्रागभाव तथा ध्वंसाभाव रहै नहीं: औ वायुमें रूपात्यंताभाव है तहां रूपके प्रागभावादिक रहै नहीं.

यद्यपि संयोगसंबंधत कदाचित् भूतलादिकनमें घट रहैहै समवाय-संबंधत कपालविना अन्यपदार्थमें घट कदीभी रहै नहीं, यातें समवाय-संबंधत घटका अत्यंताभाव भूतलादिकनमें है औ संयोगसंबंधत घटका सामयिकाभाव है यातें सामयिकाभाव औ अत्यंताभावका परस्पर विरोध संभवै नहीं, तथापि घटके संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावका घटके संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावसे विरोध है. समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावसे विरोध नहीं. यातें यह निमग मिद्व हुआ:—जिम अधिकरणमें जा कालमें जिस पदार्थका जा संबंधमें एक संसर्गाभाव होवै तिम अधिकरणमें ता कालमें तिस पदार्थका ता संबंधमें अन्तर्नसर्गाभाव होवै नहीं. अन्यसंबंधमें होवै है: जा संबंधमें जो पदार्थ जहां न होतै तहां तिम पदार्थका तत्संबंधावच्छिन्नाभाव कहिये है. भूतलमें संयोगसंबंधत कदा-चित् घट होवैहै यातें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव घटका भूतलमें कदीभी नहीं, किंतु भूतलन जातिमें औ भूतलके रूपादिक भूतलमें संयोग संबंधत घट कदाचित् भी रहै नहीं यातें ? दो रूपका संयोग होवै है, रूपका औ जातिका. तैसे रूपका औ भूतलका संयोग होतै

नहीं; यातें भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिगुणनमें घटका संयोगसंबंधाव-
च्छिन्न अत्यंताभाव है; औ भूतलत्वमें तैसैं रूपादिक गुणनमें समवायसंबं-
धतैभी घट कदाचित् भी रहै नहीं. काहेतैं.

कार्य द्रव्यका अपने उपादान कारणमें समवायसंबंध होवै है अन्यमें
नहीं गुणका समवाय गुणीमें होवै है, जातिका समवाय व्यक्तिमें होवै है,
क्रियाका समवाय क्रियावालेमें होवै है. अन्यस्थानमें कहूं समवायसंबंध
होवै नहीं यद्यपि परमाणुआदिक नित्यद्रव्यनमें भी विशेषपदार्थका सम-
वाय नैयायिक मानैं हैं तथापि विशेषपदार्थ अप्रसिद्ध है ताकी कल्पना
निष्प्रयोजन है, यह अद्वैतग्रन्थनमें स्पष्ट है. औ दीधितिकारशिरो-
मणिभट्टाचार्यनैंभी विशेषपदार्थका खंडनही कहा है. यातैं उपादान-
कारण गुणी व्यक्ति क्रियावानमेंही कार्य द्रव्य गुण, जाति, क्रियाका
क्रमतैं समवायसंबंध है औ किसीका किसीमें समवायसंबंध नहीं. इसरी-
तिसैं भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिक गुणनमें घटका समवायसंबंध कदीभी
होवै नहीं; किंतु कपालमेंही घटका समवाय होवै है; यातैं घटके उपादा-
नकारण कपालकूं त्यागिकै और स्थानमें सारै घटका समवायसंबंधा-
वच्छिन्न अत्यंताभाव है; औ घटका अन्यसंसर्गाभाव तिस अत्यंताभावके
साधि रहै नहीं. काहेतैं ? घटका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव तौ कपालविना
अन्यस्थानमें रहै नहीं औ सामयिकाभाव तहां होवै है, जहां किसी कालमें
जा संबंधसैं प्रतियोगी होवै किसी संबंधसैं जा कालमें प्रतियोगी न होवै ता
कालमें तत्संबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव होवै है; जहां किसी कालमें
जा संबंधसैं प्रतियोगी होवै नहीं तहां तत्संबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही
होवै है. कपालविना अन्यपदार्थनमें समवायसंबंधतैं घट कदाचित् रहै नहीं
यातैं घटके समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावके अधिकरणमें घटका सम-
वायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव रहे नहीं;

औ विचार करै तौ द्रव्यका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप-
र है. संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावही द्रव्यका प्रसिद्ध है.

काहेतें ? नित्यद्रव्य तो समवायसंबंधतें किसीमें रहै नहीं; यात नित्यद्रव्यका तो समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावभी है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नित्यद्रव्यका कहूं नहीं; औ कार्य द्रव्यका अपने उपादानकारणमें तो प्रागभाव अथवा प्रध्वंसाभाव होवै है तहां समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अथवा समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव रहै नहीं. औ अपने उपादानकारणकूं त्यागिकै अन्यपदार्थमें समवायसंबंधतें कार्यद्रव्य कदाचित् रहता होवै कदाचित् नहीं रहता होवै तो समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव होवै है. औ उपादानसैं भिन्नमें कार्यद्रव्य कदाचित्भी रहै नहीं; यातें उपादानसैं भिन्नपदार्थनमें कार्यद्रव्यका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव संभवै नहीं; किंतु तहांभी समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही कार्य द्रव्यका है. इसरीतिसैं समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव द्रव्यका अप्रसिद्ध है.

औ गुण क्रियाभी समवायसंबंधतें जा द्रव्यमें उपजिकै नष्ट होय जावै ता द्रव्यमें समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नहीं; किंतु प्रथम प्रागभाव है. पश्चात् प्रध्वंसाभाव है, औ घटके गुणक्रिया समवायसंबंधसैं अन्यद्रव्यमें कदीभी रहै नहीं, तहांभी तिनका समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है सामयिकाभाव नहीं; इसरीतिसैं गुण क्रियाकाभी समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, तैसैं संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावभी गुण क्रियाका अप्रसिद्ध है. काहेतें ? संयोगसंबंधतें गुणक्रिया कदाचित् रहते होवैं कदाचित् नहीं रहते होवैं तो संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव गुणक्रियाका होवै, औ संयोगसंबंधतें गुणक्रिया किसीमें कदाचित् रहै नहीं यातें गुणक्रियाका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव ही है. सो अत्यंताभाव सकलपदार्थनमें है काहेतें ? संयोगसंबंधतें गुणक्रिया किसी पदार्थमें रहते होवैं तो तिस पदार्थमें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव गुणक्रियाका नहीं होवै. सो संयोगसंबंधतें गुणक्रियाका आधार कोई है नहीं; यातें गुणक्रियाका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव केवलान्वयी है. जाका अभाव कहूं न होवै

सो केवलान्वयी कहिये है. उक्त अत्यंताभाव सारै है तिस अत्यंताभावका अभाव कहूं नहीं, यातें केवलान्वयी कहिये है. इस रीतिसँ समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव औ संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव गुणका औ क्रियाका अप्रसिद्ध है.

तैसँ जातिकाभी सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. काहेतैं ? संयोगसंबंधसँ तो जाति किसी पदार्थमें कदाचित्भी रहै नहीं यातैं सकल पदार्थनमें जातिका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है. सामयिकाभाव नहीं, तैसँ अपना आश्रय जो व्यक्ति तामें समवायसंबंधसँ जाति सदा रहै है ता व्यक्तिमें जाति का समवायसंबंधतैं कोई अभाव रहै नहीं. जैसे घटत्व जाति घटव्यक्तिमें समवायसंबंधतैं रहै है तहां घटत्वका अत्यंताभाव वा सामयिकाभाव अथवा प्रागभाव तथा ध्वंसाभाव रहै नहीं. काहेतैं ? प्रागभाव प्रध्वंसाभाव तो अनित्यके होवैहैं. घटत्व नित्य है ताके प्रागभाव प्रध्वंसाभाव संभवैं नहीं औ जहां प्रतियोगी कदाचित्भी होवै नहीं तहां अत्यंताभाव होवै है. औ जहां प्रतियोगी कदाचित् होवै कदाचित् नहीं होवै तहां सामयिकाभाव होवै है. घटमें घटत्व सदा समवायसंबंधतैं रहै है; यातैं घटमें घटत्वका समवायसंबंधावच्छिन्नात्यंताभाव औ समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव संभवैं नहीं, तैसँ घटसँ भिन्न जो घटत्वके अनाधार सकल पटादिक हैं तिनमें घटत्व जाति समवायसंबंधतैं कदाभी रहै नहीं, यातैं तिनमें भी घटत्वजातिका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नहीं, किंतु समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है. इसरीतिसँ द्रव्यसँ भिन्नपदार्थका सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. औ द्रव्यभी नित्य अनित्य भेदसँ दो प्रकारके हैं. पृथिवी जल तेज वायु द्रव्यणुकादिरूप अनित्य हैं, आकाश काल दिशा आत्मा मन औ परमाणुरूप पृथिवी जल तेज वायु ये नित्य द्रव्य हैं. सो नित्यद्रव्य समवायसंबंधतैं कदाचित् किसी पदार्थमें रहैं नहीं, यातैं तिनका तो समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव कहूं नहीं; किंतु समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही सारै है. तैसँ अनित्य द्रव्यणुकादिद्रव्य समवायसंबंधतैं अपने

अवयव परमाणु आदिकमें रहें हैं अवयव विना अन्यपदार्थमें अनित्य द्रव्य समवायसम्बन्धमें कदीभी रहै नहीं. अवयवमें अवयवीका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव होवैहै, यातें समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अवयवमें कार्यद्रव्यका नहीं होवै है अवयवमें भिन्न पदार्थनमें समवायसंबंधतें अवयवी कदीभी रहै नहीं; यातें समवाय संबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव तहां नहीं किंतु समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है. इस रीतिसें द्रव्यकाभी समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है; केवल संयोगसंधावच्छिन्न सामयिकाभाव द्रव्यका प्रसिद्ध है सोभी कार्यद्रव्यका है. नित्यद्रव्यका तौ संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही सारें है. सामयिकाभाव कहूंभी नित्यद्रव्यका नहीं. काहेतें ? नित्यद्रव्यका अवृत्तिस्वभाव है; यातें संयोगसंबंधतें नित्यद्रव्य किसी पदार्थमें कदाचित् भी रहै नहीं. यद्यपि नित्यद्रव्यकाभी अपर द्रव्यसे संयोग होवैहै औ जाका संयोग जामें होवे सो तामें संयोगसंबंधमें रहैहै तथापि नित्यद्रव्यका संयोगवृत्ति नियामक नहीं. जैसे कुंडवदरका संयोग वदरकी वृत्तिका नियामक है कुंडकी वृत्तिका नियामक नहीं, तैसें नित्यद्रव्यका कार्यद्रव्यसे संयोगभी कार्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक है नित्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक नहीं. इसकारणसे संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नित्यद्रव्यका अप्रसिद्ध है. संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें जो पदार्थ किसीमें रहै नहीं सो अवृत्ति कहियेहै. नित्यद्रव्यमें तौ संयोगसंबंधतें औ समवायसंबंधतें अन्य पदार्थ रहैहै अन्यपदार्थनमें संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें नित्यद्रव्य रहै नहीं, यातें नित्यद्रव्यनकूं अवृत्ति कहैहै. इसरीतिसें संसर्गाभाव अन्योन्याभावके भेदमें अभाव दो प्रकारका है: तिनमें संसर्गाभावके चार भेद हैं तिन चारोंका परस्पर विरोध है औ तिन चारोंकाही अन्तमें प्रतियोगिमें विरोध है. प्रतियोगिसें विरोध इस भांति है:—जो प्रतियोगी जा संबंधमें जहां होवे वाका तत्संबंधावच्छिन्नाभाव होवे नहीं औ एक संबंधमें प्रतियोगी होवे अन्यसंबंधतें वाका अभावभी होवैहै. जैसे संयोगसंबंधमें मूढमें नष्ट होवे

तब समवायसंबन्धतें घट है नहीं, यातें संयोगसंबन्धतें घटवाले भूतलमेंभी घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है, यातें जा संबन्धसँ प्रतियोगी होवै तत्संबन्धावच्छिन्न संसर्गाभावका प्रतियोगीसँ विरोध है. संसर्गाभावका परस्पर विरोधभी समानसंबन्धसँ है, औ एक संबन्धावच्छिन्न एक संसर्गाभाव जहां होवै तहां भी अन्य संबन्धावच्छिन्न अपरसंसर्गाभाव होवैहै. जैसे घटशून्य भूतलमें घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न सामयिकाभाव है औ तिसी घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव तिसी भूतलमें रहैहै; इसरीतिसँ प्रतियोगीतें संसर्गाभावका एकसंबन्धतें विरोध है औ समानसंबन्धतें ही परस्पर संसर्गाभावनका विरोध है, औ अन्योन्याभावका तौ जैसे प्राणभावादिकनतें विरोध नहीं तैसे त्वप्रतियोगीसँभी विरोध नहीं, औ विचार करै तौ अन्योन्याभावका अन्यभावनतें यद्यपि विरोध नहीं तथापि अपनं प्रतियोगीतें अन्योन्याभावकाही विरोध है. औ बहुत ग्रंथनमें यह लिख्या है:—संसर्गाभावका प्रतियोगीसँ विरोध है औ अन्योन्याभावका प्रतियोगीसँ विरोध नहीं किंतु प्रतियोगितावच्छेदक धर्मसँ विरोध है. जैसे भूतलमें घट होवै तिस कालमें भी घटका अन्योन्याभाव है. काहेतें ? भेदकू अन्योन्याभाव कहैहै. घटवाला भूतलभी घटरूप नहीं किंतु घटसँ भिन्न है. घटसँ भिन्न कहिये घटके भेदवाला भूतल है. भेदवाला औ अन्योन्याभाववाला कहनेमें एकही अर्थ है. घटविना और सारे पदार्थ घट भिन्न हैं घटमें घटत्व रहैहै तहां घटका भेदरूप घटान्योन्याभाव रहै नहीं. घटविना और किसी पदार्थनमें घटत्व रहै नहीं तहां सारे घटका अन्योन्याभाव है; इसरीतिसँ घटान्योन्याभावका घटसँ विरोध नहीं; किंतु घटत्वसँ विरोध है; तहां घटान्योन्याभावका प्रतियोगी घट है औ प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है. जाका अभाव होवै सो प्रतियोगी कहिये है, औ प्रतियोगीमें जो धर्म रहै सो प्रतियोगितावच्छेदक कहिये है. यद्यपि प्रतियोगीमें रहनेवाले धर्म बहुत हैं, जैसे घटमें घटत्व है, औ शूयैतीत्व द्रव्यत्व पदार्थत्वादिक भी घटमें रहैहै तिनमें पृथ्वीत्वादिकभी घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक रूपे चाहिये,

औ पृथ्वीत्वादिक घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक नहीं हैं. पृथिवी अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक पृथ्वीत्व है, द्रव्यान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व है, घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिक नहीं हैं. औ घटरूप प्रतियोगिमें तौ रहें हैं, यातें घटत्वकी नाई घटान्योन्याभावके पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिक प्रतियोगितावच्छेदक कहे चाहिये; तथापि अभावबोधरूपदके साथ प्रतियोगिवोधक पदके उच्चारण करे जिस धर्मकी प्रतीति होवे है सो प्रतियोगितावच्छेदक कहिये है. घटान्योन्याभाव कहनेमें प्रतियोगिवोधक घटपद है, तैसें “पटो घटो न” इसरीतिसँभी प्रतियोगिवोधक घटपद है, ताके उच्चारण करे घटत्वकी प्रतीति होवे है पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिकनकी प्रतीति होवे नहीं; यातें घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है पृथिवीत्वादिक नहीं, औ “जलं पृथिवी न” इसरीतिसँ कहें औ पृथिवी अन्योन्याभाव कहें तब प्रतियोगिवोधक पृथिवीपद है ताके उच्चारण करे तौ पृथिवीत्वकी प्रतीति होवे है; तहां मतियोगितावच्छेदक पृथिवीत्व है. “गुणो द्रव्यं न” इसरीतिसँ कहें औ द्रव्यान्योन्याभाव कहें तब प्रतियोगिवोधक द्रव्यपद है ताके उच्चारण करे द्रव्यत्वकी प्रतीति होवे है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व है; घटपदके उच्चारण करे घटत्वकी प्रतीति होवे है पृथिवीत्वादिकनकी नहीं. यामें यह हेतु है:—घटपदकी घटत्व विशिष्टमें शक्ति है. जिस धर्मविशिष्टमें जा पदकी शक्ति होवे तिस धर्मकी ता पदसँ प्रतीति होवे है; इसरीतिसँ घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है सो घटमें रहे है घटान्योन्याभाव घटमें रहे नहीं. घटसँ भिन्न सकल पदार्थनमें घटका अन्योन्याभाव रहै है तहां घटत्व रहै नहीं; यातें घटरूप प्रतियोगितावच्छेदकसँ घटान्योन्याभावका विरोध है औ घटरूप प्रतियोगिसँ विरोध नहीं औ संसर्गाभावका प्रतियोगिसँ विरोध है, इसरीतिसँ बहुत ग्रंथकारोंने लिखा है. औ संसर्गाभाव अन्यान्याभावके लक्षणभी इसी अर्थके अनुसारी करे हैं. प्रतियोगिविरोधी जो अभाव सो संसर्गाभाव कहिये है, औ प्रतियोगिताव-

च्छेदक विरोधीअभाव अन्योन्याभाव कहिये है. इस रीतिके लक्षण कहनेतैंभी अन्योन्याभावका प्रतियोगिसैं अविरोधही सिद्ध होवै है; औ चतुर्विध संसर्गाभावका प्रतियोगिसैंही विरोध सिद्ध होवै है; परंतु ग्रंथकार-नका यह समय लेख स्थूलदृष्टिसैं है विवेकदृष्टिसैं नहीं. काहेतैं ? अत्यंताभावका जिसरीतिसैं प्रतियोगितैं विरोध है तिसरीतिसैं अन्योन्याभाव काभी प्रतियोगितैं विरोध है. जा भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट होवै तिसी भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न घटका अत्यंताभावकाभी प्रतियोगिसैं सर्वथा विरोध नहीं; किंतु जिस संबंधसैं प्रतियोगी होवै तत्संबंधावच्छिन्न अत्यंता-भाव होवै नहीं, यातैं अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियो-गिसैं विरोध है, प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधतैं अन्यसंबंधविशिष्टप्रतियोगिसैं किसी अभावका विरोध नहीं, जिस संबंधसैं पदार्थका अभाव कहिये सो प्रतियोगितावच्छेदक संबंध कहिये है. अत्यंताभावके प्रतियोगिताव-च्छेदक संबंध अनेक हैं. काहेतैं? जिस अधिकरणमें एक संबंधसैं जो पदार्थ होवै तिसी अधिकरणमें अपरसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव तिस पदा-र्थका होवैहै. जैसे पृथिवीमें समवायसंबंधतैं गंध होवै है, संयोगसंबंधतैं कदीभी होवै नहीं; यातैं पृथिवीमें गंधका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है. जलमें संयोगसंबंधतैं वा समवाय संबंधतैं गंध नहीं; किंतु कालिकसंबंधतैं जलमें भी गंध है, यातैं जलमें गंधका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है; तहां प्रथम अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है द्वितीय अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है; औ कालिक-संबंधसैं एक एक जन्यमें सारे पदार्थ रहैं हैं; यातैं इच्छणुकादिरूप जलमें गंध होनेतैं जलवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध नहीं, औ नित्यपदार्थमें कालिक संबंधसैं कोई पदार्थ रहै नहीं; यातैं परमाणु रूप जलमें गंधका कालिक संबंधावच्छिन्न अत्यंताभावभी है; यातैं णुवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध है. इसरीतिसैं

अत्यंताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं. अन्यअभावनका प्रतियोगितावच्छेदक संबंध एक एक है. जैसे कपालमें घटका प्रागभाव है अन्यमें कहीं घटका प्रागभाव नहीं सो कपालमें घटके प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है. प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक अन्यसंबंध नहीं. यत्संबंधावच्छिन्नप्रागभाव जाका जाँमें होवे तासंबंधसँ ताकी उत्पत्ति तिसमें होवैहै यह नियम है. कपालमें घटकी उत्पत्ति समवायसंबंधतँ होवैहै अन्यसंबंधसँ नहीं होवैहै; यातँ कपालमें घटका समवायसंबंधावच्छिन्नप्रागभाव है. ताका प्रतियोगितावच्छेदक एक समवायसंबंध है. तैसँ कपाले समवायेन घटो नष्टः” ऐसी प्रतीति ध्वंसाभावकी होवै है यातँ ध्वंसका प्रतियोगितावच्छेदकभी एक समवायसंबंध है, तैसँ सामयिकाभावभी जन्यद्रव्यकाही होवै है, औ जन्यद्रव्यका भी संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावभी होवै है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, यह पूर्व कही है; यातँ सामयिकाभावकाभी प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है, तैसँ अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक एक अभेदसंबंध है; तिस अभेदकूँ ही नैयायिक तादात्म्यसंबंध कहँहँ अभेदसंबंधावच्छिन्नाभावकूँही अन्योन्याभाव कहँ है, अन्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूँ संसर्गाभाव कहँहँ, अन्योन्याभाव कहँ नहीं. इमरीतिसँ अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदकसंबंध एक तादात्म्यनामा अभेद है; और कोई संबंध अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक नहीं. औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका अभावसँ विरोध है; अन्य संबंधविशिष्टप्रतियोगीका तौ अत्यंताभावसँभी विरोध नहीं यह निर्णीतही है. अन्योन्याभावका जो प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंध है ता अभेदसंबंधसँ अतँ आत्मानँ ही पट रहँहँ भूतलकपालादिकनमें अभेदसंबंधसँ घट कदीनी रहँ नहीं. जहाँ अभेदसंबंधसँ पट नहीं रहँ तहाँ तारे घटका अन्योन्याभाव है. औ अतँ स्वरूपसँ अभेदसंबंधसँ पट रहँ है. तहाँ पटका अन्योन्याभाव नहीं. इमरीतिमें प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका तैसँ अत्यंताभावसँ

च्छेदक विरोधीअभाव अन्योन्याभाव कहिये है. इस रीतिके लक्षण कहनेतैंभी अन्योन्याभावका प्रतियोगिसैं अविरोधही सिद्ध होवै है; औ चतुर्विध संसर्गाभावका प्रतियोगिसैंही विरोध सिद्ध होवै है; परंतु ग्रंथकार-नका यह समग्र लेख स्थूलदृष्टिसैं है विवेकदृष्टिसैं नहीं. काहेतैं ? अत्यंताभावका जिसरीतिसैं प्रतियोगितैं विरोध है तिसरीतिसैं अन्योन्याभाव काभी प्रतियोगितैं विरोध है. जा भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट होवै तिसी भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न घटका अत्यंताभावकाभी प्रतियोगिसैं सर्वथा विरोध नहीं; किंतु जिस संबंधसैं प्रतियोगी होवै तत्संबंधावच्छिन्न अत्यंता-भाव होवै नहीं, यातैं अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियो-गिसैं विरोध है, प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधतैं अन्यसंबंधविशिष्टप्रतियोगिसैं किसी अभावका विरोध नहीं, जिस संबंधसैं पदार्थका अभाव कहिये सो प्रतियोगितावच्छेदक संबंध कहिये है. अत्यंताभावके प्रतियोगिताव-च्छेदक संबंध अनेक हैं. काहेतैं? जिस अधिकरणमें एक संबंधसैं जो पदार्थ होवै तिसी अधिकरणमें अपरसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव तिस पदा-र्थका होवैहै. जैसे पृथिवीमें समवायसंबंधतैं गंध होवै है, संयोगसंबंधतैं कदीभी होवै नहीं; यातैं पृथिवीमें गंधका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है. जलमें संयोगसंबंधतैं वा समवाय संबंधतैं गंध नहीं; किंतु कालिकसंबंधतैं जलमें भी गंध है, यातैं जलमें गंधका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है; तहां प्रथम अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है द्वितीय अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है; औ कालिक-संबंधसैं एक एक जन्यमें सारे पदार्थ रहैं हैं; यातैं द्रवणुकादिरूप जलमें गंध होनेतैं जलवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध नहीं, औ नित्यपदार्थमें कालिक संबंधसैं कोई पदार्थ रहै नहीं; यातैं परमाणु रूप जलमें गंधका कालिक संबंधावच्छिन्न अत्यंताभावभी है; यातैं परमाणुवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध है. प्रतियोगितैं

अत्यन्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं. अन्यअभावनका प्रतियोगितावच्छेदक संबंध एक एक है. जैसे कपालमें घटका प्रागभाव है अन्यमें कहीं घटका प्रागभाव नहीं सो कपालमें घटके प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है. प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक अन्यसंबंध नहीं. यत्संबंधावच्छिन्नप्रागभाव जाका जामें होवै तासंबंधसें ताकी उत्पत्ति तिसमें होवैहै यह नियम है. कपालमें घटकी उत्पत्ति समवायसंबंधतें होवैहै अन्यसंबंधसें नहीं होवैहै; यातें कपालमें घटका समवायसंबंधावच्छिन्नप्रागभाव है. ताका प्रतियोगितावच्छेदक एक समवायसंबंध है. तैसें कपाले समवायेन घटो नष्टः” ऐसी प्रतीति ध्वंसाभावकी होवै है यातें ध्वंसका प्रतियोगितावच्छेदकभी एक समवायसंबंध है, तैसें सामयिकाभावभी जन्यद्रव्यकाही होवै है, औ जन्यद्रव्यका भी संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावभी होवै है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, यह पूर्व कही है; यातें सामयिकाभावकाभी प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है, तैसें अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक एक अभेदसंबंध है; तिस अभेदकूं ही नैयायिक तादात्म्यसंबंध कहैहैं अभेदसंबंधावच्छिन्नाभावकूंही अन्योन्याभाव कहैहैं, अन्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूं संसर्गाभाव कहैहैं, अन्योन्याभाव कहै नहीं. इसरीतिसें अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेकसंबंध एक तादात्म्यनामा अभेद है; और कोई संबंध अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक नहीं. औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका अभावसें विरोध है; अन्य संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका तौ अत्यन्ताभावसेंभी विरोध नहीं यह निर्णीतही है. अन्योन्याभावका जो प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंधहै ता अभेदसंबंधमें अपने आत्मामें ही घट रहैहै भूतलकपालादिकनमें अभेदसंबंधसें घट कदीभी रहै नहीं, जहां अभेदसंबंधमें घट नहीं रहै वहां सारे घटका अन्योन्याभाव ह. औ अपने स्वरूपमें अभेदसंबंधसें घट रहै है. वहां घटका अन्योन्याभाव नहीं. इसरीतिसें प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका जैसे अत्यन्ताभावसें

च्छेदक विरोधीअभाव अन्योन्याभाव कहिये है. इस रीतिके लक्षण कहनेतैंभी अन्योन्याभावका प्रतियोगितैं अविरोधही सिद्ध होवै है; औ चतुर्विध संसर्गाभावका प्रतियोगितैंही विरोध सिद्ध होवै है; परंतु ग्रंथकार-नका यह समय लेख स्थूलदृष्टितैं है विवेकदृष्टितैं नहीं. काहेतैं ? अत्यंताभावका जिसरीतितैं प्रतियोगितैं विरोध है तिसरीतितैं अन्योन्याभाव काभी प्रतियोगितैं विरोध है. जा भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट होवै तिसी भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न घटका अत्यंताभावकाभी प्रतियोगितैं सर्वथा विरोध नहीं; किंतु जिस संबंधसैं प्रतियोगी होवै तत्संबंधावच्छिन्न अत्यंता-भाव होवै नहीं, यातैं अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियो-गितैं विरोध है, प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधतैं अन्यसंबंधविशिष्टप्रतियोगितैं किसी अभावका विरोध नहीं, जिस संबंधसैं पदार्थका अभाव कहिये सो प्रतियोगितावच्छेदक संबंध कहिये है. अत्यंताभावके प्रतियोगिताव-च्छेदक संबंध अनेक हैं. काहेतैं? जिस अधिकरणमें एक संबंधसैं जो पदार्थ होवै तिसी अधिकरणमें अपरसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव तिस पदा-र्थका होवैहै. जैसे पृथिवीमें समवायसंबंधतैं गंध होवै है, संयोगसंबंधतैं कदीभी होवै नहीं; यातैं पृथिवीमें गंधका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है. जलमें संयोगसंबंधतैं वा समवाय संबंधतैं गंध नहीं; किंतु कालिकसंबंधतैं जलमें भी गंध है, यातैं जलमें गंधका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है; तहां प्रथम अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है द्वितीय अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है; औ कालिक-संबंधसैं एक एक जन्यमें सारे पदार्थ रहैं हैं; यातैं द्रव्यणुकादिरूप जलमें गंध होनेतैं जलवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध नहीं, औ नित्यपदार्थमें कालिक संबंधसैं कोई पदार्थ रहै नहीं; यातैं परमाणु रूप जलमें गंधका कालिक संबंधावच्छिन्न अत्यंताभावभी है; यातैं परमाणुवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध है. इसरीतितैं

अत्यन्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं. अन्यअभावनका प्रतियोगितावच्छेदक संबंध एक एक है. जैसे कपालमें घटका प्रागभाव है अन्यमें कहुं घटका प्रागभाव नहीं सो कपालमें घटके प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है. प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक अन्यसंबंध नहीं. यत्संबंधावच्छिन्नप्रागभाव जाका जाभै होवै तासंबंधसें ताकी उत्पत्ति तिसमें होवैहै यह नियम है. कपालमें घटकी उत्पत्ति समवाय संबंधतै होवैहै अन्यसंबंधसें नहीं होवैहै; यातै कपालमें घटका समवायसंबंधावच्छिन्नप्रागभाव है. ताका प्रतियोगितावच्छेदक एक समवायसंबंध है. तैसें कपाले समवायेन घटो नष्टः” ऐसी प्रतीति ध्वंसाभावकी होवै है यातै ध्वंसका प्रतियोगितावच्छेदकभी एक समवायसंबंध है, तैसें सामयिकाभावभी जन्यद्रव्यकाही होवै है, औ जन्यद्रव्यका भी संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावभी होवै है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, यह पूर्व कही है; यातै सामयिकाभावकाभी प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है, तैसें अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक एक अभेदसंबंध है; तिस अभेदकूं ही नैयायिक तादात्म्यसंबंध कहैहैं अभेदसंबंधावच्छिन्नाभावकूंही अन्योन्याभाव कहैहैं, अन्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूं संसर्गाभाव कहैहैं, अन्योन्याभाव कहै नहीं. इसरीतिसें अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेकसंबंध एक तादात्म्यनामा अभेद है; और कोई संबंध अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक नहीं. औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका अभावसें विरोध है; अन्य संबंधविशिष्टप्रतियोगीका तौ अत्यन्ताभावसेंभी विरोध नहीं यह निर्णोतही है. अन्योन्याभावका जो प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंधहै ता अभेदसंबंधसें अपने आत्मामें ही घट रहैहै भूतलरूपालादिकनमें अभेदसंबंधसें घट कदीभी रहै नहीं, जहां अभेदसंबंधसें घट नहीं रहै वहां सारे घटका अन्योन्याभाव ह. औ अपने स्वरूपमें अभेदसंबंधसें घट रहै है. वहां घटका अन्योन्याभाव नहीं. दसरीतिसें प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका जैसे अत्यन्ताभावसें

विरोध है, तैसैं अन्योन्याभावसैंभी प्रतियोगितावच्छेदक संबन्धविशिष्ट प्रतियोगीका विरोध स्पष्ट है. प्रतियोगितावच्छेदक संबन्धविशिष्टप्रतियोगिसैं अत्यंताभावकी नाई अन्योन्याभावका विरोध स्पष्ट होनेतैं प्रतियोगिसैं अविरोध कथन सकल ग्रंथकारोंनैं विवेकनेत्रनिमीलनसैं कहा है; यातैं सकल अभावनका प्रतियोगिसैं विरोध है. प्रथम प्रसंग यह है:—जहां भूतलादिकनमें कदाचित् घट होवै कदाचित् नहीं होवै तहां घटका सामयिकाभाव है; अत्यंताभाव नहीं. काहेतैं ? अभावका प्रतियोगिसैं विरोध होवै है सो विरोध पूर्वउक्त रीतिसैं निर्णीतहै; यातैं भूतलमें संयोगसम्बन्धतैं घट होवै तब तौ घटका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव नहीं; औ घटकूं उठायलेवै तब घटका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभावहै ऐसा मानना होवैगा. यातैं भूतलमें घटके अत्यंताभावके उत्पत्तिनाश मानने होवैंगे. उत्पत्तिनाश माने बिना कदाचित् है कदाचित् नहीं यह कहना अत्यंताभावमें संभवै नहीं, सो उत्पत्तिनाश घटात्यंताभावके संभवैं नहीं. काहेतैं ? जहां संयोगसम्बन्धतैं घट नहीं तहां सारैं घटका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है, सो घटका अत्यंताभाव सारै पदार्थनमें एक है नाना नहीं. काहेतैं ? प्रतियोगिभेदसैं अभावका भेद होवैहै. अधिकरणभेदसैं अभावका भेद होवै नहीं यह तार्किकसिद्धांत है. जैसे घटाभाव पटाभावके प्रतियोगी भिन्न हैं सो अभाव भिन्न हैं; औ भूतलमें संयोगसम्बन्धतैं घटात्यंताभाव है तैसैं भूतलत्वमेंभी संयोगसम्बन्धतैं घट नहीं है; तैसैं घटत्वजातिमेंभी संयोगसम्बन्धतैं घट नहीं, यातैं संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है तैसैं पटत्वादिकनमेंभी संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है. इस रीतिसैं अनंतअधिकरणमें संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभावहै तिसकैं अधिकरण यद्यपि अनंत हैं तथापि प्रतियोगी एक घट है; यातैं संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव एक है, परंतु भूतलत्व घटत्वादिक जातिमें तौ घटका संयोगसम्बन्ध कदीभी होवै नहीं; यातैं भूतलत्व घटत्वादिक जातिमें का संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित नित्य है, औ देकनमें संयोगसम्बन्धतैं कदाचित् घट होवै है कदाचित् नहीं होवै

हैं; यातें घटकालमें भूतलवृत्ति घटात्यंताभाव नष्ट होवै है. औ घटके अपसरणकालमें घटात्यंताभाव उपजै है; इसरीतिसैं घटत्वादिजातिमें घटात्यंताभाव नित्य कहना सोई घटात्यंताभाव भूतलादिकनमें उत्पात्तिनाशवाला अनित्य है, यह कहना असंगत है; यातें जहां संयोगसम्बन्धतें कदाचित् घट होवै तहां घटशून्य कालमें घटका संयोगसम्बन्धावच्छिन्नाभाव कोई अनित्यअभाव मान्या चाहिये सोई सामयिकाभाव कहिये है. औ तिसी भूतलमें समवायसम्बन्धतें कदाचित्भी घट होवै नहीं यातें घटका समवायसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है. तैसैं घटत्व भूतलत्वादिकनमें संयोगसम्बन्धतें कदाचित्भी घट होवै नहीं औ समवायसम्बन्धतेंभी कपालविना अन्यपदार्थमें घट होवै नहीं; यातें घटत्वादिकनमें संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है. औ समवायसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है सो अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित नित्य है; यातें यह निष्कर्ष सिद्ध हुवाः—जहां कदाचित् संयोगसंबंधतें प्रतियोगी होवै कदाचित् नहीं होवै तहां संयोगसंबंधावच्छिन्नसामयिकाभाव कहियेहै. घटके सामयिकाभाव उत्पत्तिनाशवाले हैं; यातें प्रतियोगिभेदविनाभी एक घटके सामयिकाभाव अनंत हैं औ जा संबंधसैं जहां घटरूप प्रतियोगी कदीभी रहै नहीं तहां घटका तत्संबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव कहियेहै. सो अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित है यातें नित्य है; औ घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव अनंत अधिकरणमें एक है. तैसैं समवायसंबंधावच्छिन्न घटात्यंताभावभी अनंत अधिकरणमें एक है. किसी अधिकरणका नाशभी होय जावै तौभी सोई अत्यंताभाव अन्यअधिकरणमें रहैहै यातें अत्यंताभावका नाश होवै नहीं. जैसैं घटका समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव तंतुमेंहै तंतुत्वजातिमें है घटत्वमें है पटत्वमें है कपालत्वमें है एक कपालकूं त्यागिके सारे पदार्थनमें है, तिनमें सारै समवायसंबंधावच्छिन्न घटरयंताभाव एक है; तंतुआदिक अनित्यपदार्थनका नाश हुयेभी तंतुत्वादिक नित्यपदार्थनमें सोई अत्यंताभाव रहै है, यातें अत्यंताभाव नित्य है औ

प्रतियोगिभेदसे अत्यन्ताभावका भेद होवे है, जैसे घटात्यन्ताभावसे पटात्यन्ताभाव भिन्न है औ प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधके भेदसे प्रतियोगिभेदविनाभी अत्यन्ताभावका भेद होवे है, समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावका औ संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावका प्रतियोगी तौ एक गन्ध है; परंतु प्रतियोगितावच्छेदक संबंध दो होनेतें दो अभाव हैं, जो दो नहीं होवें एकही मानें तौ पृथ्वीमें समवाय संबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावके नहीं होनेतें संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावभी नहीं होवेगा, जो ऐसे कहें पृथिवीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभावभी नहीं है तौ पृथिव्यां संयोगेन गन्धोनास्ति" ऐसी प्रतीति नहीं हुई चाहिये; यातें पृथिवीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभाव नहीं है, यातें प्रतियोगिभेदसे जैसे अत्यन्ताभावका भेद होवे है तैसे प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदतेंभी अत्यन्ताभावका भेद होवे है औ सामयिकाभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधके भेदविनाभी समयभेदसे भेद होवे है, जैसे भूतलमें घटका संयोग जितनें होवे नहीं तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव है औ भूतलमें घटका संयोग होवे तब घटके प्रथमसामयिकाभावका नाश होष जावे है, जब भूतलमें घटक उठाय लेवें तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और उपजै है, तिसी घटक भूतलमें फेरि ल्यावे तब दूसरा सामयिकाभाव नष्ट होवे है; फेरि तिस घटक उठाय लेवे तब तिसी घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और तृतीय उपजै है, इस रीतिसे प्रतियोगिभेदविना औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदविनाभी कालभेदसे सामयिकाभावका भेद होवे है; यह सामयिकाभाव औ अत्यन्ताभावकी विलक्षणता स्पष्ट है; इसरीतिसे न्यायसंप्रदायमें पांच प्रकारका अभाव है.

नवीन तार्किककरि सामयिकाभावके स्थानमें अनित्यअत्यन्ताभावका अंगीकार औ तामें शंकासमाधान ॥ १० ॥

औ नवीन तार्किक सामयिकाभावकूं नहीं मानें हैं, भूतलादिकनमें

घटादिकनका जहां सामयिकाभाव कहा है वहांभी सारे घटादिकनका अत्यं-
ताभाव है और जो भूतलादिकनमें घटादिकनका संयोगसंबंधावच्छिन्न
अत्यंताभाव माननेमें दोष कहा है; जाति गुणादिकनमें घटका संयोगसंबंधा-
वच्छिन्न अत्यंताभाव नित्य है; औ भूतलादिकनमें तिसी घटका संयोग-
संबंधावच्छिन्न अभाव अनित्य है सो नित्य अनित्य परस्पर भिन्न हैं एक
नहीं. जातिगुणादिकनमें औ भूतलादिकनमें संयोगसंबंधावच्छिन्न घटा-
भावका भेद नहीं मानें तौ नित्यता औ अनित्यतारूप जो विरोधी धर्म
तेनका संकर होवैगा ? ताका समाधान इसरीतिसें गंगेशोपाध्यायादिक
कीन करै हैं:—भूतलादिकनमेंभी घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न अभाव अनि-
त्य नहीं. किंतु नित्य है. जब भूतलमें घटका संयोग होवै तिस कालमें भी
घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव रहै है ताका नाश होवै नहीं, यातें
अत्यन्ताभाव केवलान्वयी है. जाका अभाव कहूं न होवै किंतु सकल
पदार्थनमें सर्वदा रहै सो केवलान्वयी कहिये है.

और जो यह शंका होवै:—संयोगसंबंधतें घटके होनेतें संयोगसंबंधाव-
च्छिन्न घटात्यंताभाव मानोगे तौ संयोगसंबंधतें घटवाले भूतलमें “संयोगेन
घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति हुई चाहिये.

ताका यह समाधान करै है:—यद्यपि संयोगसंबंधतें घटवाले भूतलमेंभी
निर्घट भूतलकी नाई संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव घटका है, तथापि
निर्घटभूतलमें तौ “ संयोगेन भूतले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है, औ
सबट भूतलमें उक्त प्रतीति होवै नहीं. काहेतें ? उक्त प्रतीतिका विषयकेवल
घटका अत्यंताभाव नहीं है किंतु भूतलसंबंधी घटके आधारकालतें अतिरिक्त
काल औ संयोगसंबंधावच्छिन्न घटात्यंताभाव ये दोनूं जहां होवें तहां
“संयोगेन घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है. भूतलमें संयोगसंबंधतें घट नहीं होवै
तब भूतलसंबंधीघटाधार काल नहीं है किंतु भूतलसंबंधी जो घट ताका
अनाधारकाल है; यातें भूतलसंबंधी घटके आधारकालतें अतिरिक्त काल

प्रतियोगिभेदसँ अत्यंताभावका भेद होवै है, जैसेँ घटात्यंताभावसँ पटात्यंताभाव भिन्न है औ प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधके भेदसँ प्रतियोगिभेदविनाभी अत्यंताभावका भेद होवै है, समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यंताभावका औ संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यंताभावका प्रतियोगी तौ एक गन्ध है; परंतु प्रतियोगितावच्छेदक संबंध दो होनेतँ दो अभाव हैं, जो दो नहीं होवँ एकही मानँ तौ पृथ्वीमें समवाय संबंधावच्छिन्न गन्धात्यंताभावके नहीं होनेतँ संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यंताभावभी नहीं होवैगा, जो ऐसँ कहँ पृथिवीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावभी नहीं है तौ पृथिव्यां संयोगेन गन्धोनास्ति” ऐसी प्रतीति नहीं हुई चाहिये; यातँ पृथिवीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यंताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यंताभाव नहीं है, यातँ प्रतियोगिभेदतँ जैसेँ अत्यंताभावका भेद होवै है तैसेँ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदतँभी अत्यंताभावका भेद होवै है औ सामयिकाभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधके भेदविनाभी समयभेदसँ भेद होवै है, जैसेँ भूतलमें घटका संयोग जितनँ होवै नहीं तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव है औ भूतलमें घटका संयोग होवै तब घटके प्रथमसामयिकाभावका नाश होप जावै है, जब भूतलमें घटक उठाय लेवँ तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और उपजै है, तिसी घटक भूतलमें फेरि ल्यावै तब दूसरा सामयिकाभाव नष्ट होवै है; फेरि तिस्र घटक उठाय लेवै तब तिसी घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और तृतीय उपजै है, इस रीतिसँ प्रतियोगिभेदविना औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदविनाभी कालभेदसँ सामयिकाभावका भेद होवै है; यह सामयिकाभाव औ अत्यंताभावकी विलक्षणता स्पष्ट है; इसरीतिसँ न्यायसंप्रदायमें पांच प्रकारका अभाव है.

नवीन तार्किककारि सामयिकाभावके स्थानमें अनित्यअत्यंताभावका अंगीकार औ तामें शंकासमाधान ॥ १० ॥

औ नवीन तार्किक सामयिकाभावकू नहीं मानँ हैं. भू ।दिक

कहिये है. प्रतियोगीके होनेतें अत्यंताभावकी प्रतीति होवै नहीं, यातें प्रतियो-
गी अभावका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. सहानवस्थानरूप विरोध नहीं, इस-
रीतिसें नवीनका समाधान सर्व लोकशास्त्रतें विरुद्ध है. काहेतें ? अभावका
अभाव प्रतियोगी कहिये है. जहां अभाव न होवै तहां अभावका अभाव
होवै है. जैसें घटवाले देशमें घटका अभाव नहीं है किंतु घटाभावका
अभाव है सोई घट है औ घटाभावका प्रतियोगी है, इस रीतिमें अभावके
अभावकूं सर्व शास्त्रनमें प्रतियोगी कहें हैं; नवीन रीतिमें सो कथन असं-
गत होवैगा. काहेतें ? नवीन मतमें घटवाले देशमें घटका अभावभी है यातें
घटाभावका अभाव कहना बनें नहीं. यद्यपि वैक्ष्यमाण रीतिमें घटतें भिन्नही
घटाभावाभाव है घटरूप नहीं तथापि घटके समनियत घटाभावाभाव है; यह
वार्ता निर्विवाद है. औ नवीन रीतिमें घटवाले देशमें घटाभाव है यातें
घटाभावका अभाव नहीं होनेतें दोनोंकी समनियतता संभवे नहीं यातें
नवीनमत शास्त्रविरुद्ध है औ प्रतियोगी अभाव समानाधिकरण होवै
नहीं यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है; ता लोकप्रसिद्ध अर्थका नवीन कल्प-
नासें बाध होवैगा औ घटके अधिकरणमें घटका अत्यंताभाव मानना
प्रमाणशून्य है, किन्ती प्रमाणसें सिद्ध होवै नहीं. जहां घट नहीं है तहां 'घटो
नास्ति' इस प्रतीतिसें अत्यंताभाव सिद्ध होवै है. घटवाले देशमें 'घटो नास्ति'
ऐसी प्रतीति होवै नहीं औ कोई प्रतीति घटवाले देशमें अत्यंताभावकी
साधक है नहीं यातें प्रतियोगिदेशमें अत्यंताभावका अंगीकार प्रमाणनिष्ठ
नहीं उलटा घटवाले देशमें "घटात्यंताभावो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है.
ता प्रतीतिसें विरुद्ध अत्यंताभावका अंगीकार है, औ घटवाले देशमें जो
घटात्यंताभावरूमें मानें ताकूं वृद्धिवांछाकारिके चले पुरुषका मूलभी
नष्ट होयगया इसन्यायकी मानि होवैगी. काहेतें ? अत्यंताभावरूमें केवला-
न्वयी साधनेवास्तै औ नित्यता साधनेवास्तै घटवाले देशमें अत्यंताभाव
मान्या है, परंतु घटवाले देशमें घटात्यंताभाव मानें सो अत्यंताभावरही निश्चल
औ निष्प्रमाण होय जाईगा. तथाहि सर्व घटाभेदका फलस्वरूप विरुद्ध है.

है. औ संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभावहै, यातैं "संयोगेन घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवैहै, औ जहां भूतलमें संयोगसम्बन्धतैं घट है तहांभी अत्यंताभावकूं नित्यता होनेतैं संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव तौ है परंतु भूतल सम्बंधी जो घट ताका आधार काल है, यातैं भूतलसंबंधी घटाधारकालतैं अतिरिक्त काल नहीं है; यातैं संयोगसम्बन्धतैं घट होनेतैं "संयोगेन भूतले घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै नहीं. इसरीतिसैं अत्यंताभाव तौ सारै देशमें प्रतियोगीके होनेतैं औ नहीं होनेतैं सर्वदा रहै है, परंतु अभावका घटादिक प्रतियोगिका संबंधि जो भूतलादिक अनुयोगी ताका आधारकाल प्रतियोगीके होनेतैं होवै है. प्रतियोगिसंबंधी अनुयोगीके आधारकालसैं अतिरिक्त काल होवै है नहीं, यातैं प्रतियोगी 'नास्ति' ऐसी प्रतीति प्रतियोगीके होनेतैं होवै नहीं औ प्रतियोगी नहीं होवै तब प्रतियोगिसंबंधी अनुयोगीके आधारकालसैं अतिरिक्तकाल औ अत्यंताभाव दोनूं हैं, यातैं "भूतले संयोगेन घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है. इसरीतिसैं जहां प्राचीन सामयिकाभाव मानैं हैं तहांभी सारै अत्यंताभाव है औ अत्यंताभावकूं अनित्यता होवै नहीं. औ उक्तकालके अभावतैं प्रतियोगीके होनेतैं अत्यंताभावकी प्रतीति होवै नहीं.

नवीनतार्किकके उक्तमतका खंडन ॥ ११ ॥

यह नवग्रंथकारोंका मत है सो समीचीन नहीं. प्राचीनमतही समीचीनहै:— काहेतैं? प्रतियोगीके होनेतैं अत्यंताभाव मानैं तौ प्रतियोगी अभावका परस्पर विरोध है या कथाका उच्छेद हुया चाहिये. और जो नवीन ऐसैं कहैं विरोध दो प्रकारका होवै है:— एक तौ सहानवस्थानरूप होवै है औ दूजा सहाप्रतीतिरूप विरोध होवै है. एक अधिकरणमें एक कालमें नहीं रहैं तिनका सहानवस्थानरूप विरोध कहिये है. जैसे आतप शीतताका है. ऐसा विरोध अभाव प्रतियोगीका नहीं है. काहेतैं? प्रतियोगीके होनेतैं अत्यंताभाव रहै है; किंतु अभाव प्रतियोगीका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. एक कालमें एक अधिकरणमें जिनकी प्रतीति न होवै तिनका सहाप्रतीतिरूप विरोध

कहिये है. प्रतियोगीके होनेतें अत्यंताभावकी प्रतीति होवै नहीं, यातें प्रतियोगी अभावका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. सहानवस्थानरूप विरोध नहीं, इसरीतिसँ नवीनका समाधान सर्व लोकशास्त्रतें विरुद्ध है. काहेतें ? अभावका अभाव प्रतियोगी कहिये है. जहां अभाव न होवै तहां अभावका अभाव होवै है. जैसे घटवाले देशमें घटका अभाव नहीं है किंतु घटाभावका अभाव है सोई घट है औ घटाभावका प्रतियोगी है, इस रीतिसँ अभावके अभावकूं सर्व शास्त्रनमें प्रतियोगी कहै हैं; नवीन रीतिसँ सो कथन असंगत होवैगा. काहेतें ? नवीन मतमें घटवाले देशमें घटका अभावभी है यातें घटाभावका अभाव कहना बनें नहीं. यद्यपि विक्षयमाण रीतिसँ घटतें भिन्नही घटाभावाभाव है घटरूप नहीं तथापि घटके समनियत घटाभावाभाव है; यह वार्ता निर्विवाद है. औ नवीन रीतिसँ घटवाले देशमें घटाभाव है यातें घटाभावका अभाव नहीं होनेतें दोनूकी समनियतता संभवै नहीं यातें नवीनमत शास्त्रविरुद्ध है औ प्रतियोगी अभाव समानाधिकरण होवै नहीं यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है; ता लोकप्रसिद्ध अर्थका नवीन कल्पनासँ बाध होवैगा औ घटके अधिकरणमें घटका अत्यंताभाव मानना प्रमाणशून्य है, किसी प्रमाणसँ सिद्ध होवै नहीं. जहां घट नहीं है तहां 'घटो नास्ति' इस प्रतीतिसँ अत्यंताभाव सिद्ध होवै है. घटवाले देशमें 'घटो नास्ति' ऐसी प्रतीति होवै नहीं औ कोई प्रतीति घटवाले देशमें अत्यंताभावकी साधक है नहीं यातें प्रतियोगिदेशमें अत्यंताभावका अंगीकार प्रमाणसिद्ध नहीं उलटा घटवाले देशमें "घटात्यंताभावो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है. ता प्रतीतिसँ विरुद्ध अत्यंताभावका अंगीकार है, औ घटवाले देशमें जो घटात्यंताभावकूं मानें ताकूं वृद्धिवांछाकरिके चले पुरुषका मूलभी नष्ट होयगया इसन्यायकी प्राप्ति होवैगी. काहेतें ? अत्यंताभावकूं केवलान्वयी साधनेवास्तै औ नित्यता साधनेवास्तै घटवाले देशमें घटात्यंताभाव मान्या है, परंतु घटवाले देशमें घटात्यंताभाव मानें सो अत्यंताभावही निष्फल औ निष्प्रमाण होय जावैगा. तथाहि सर्व पदार्थनका फलव्यवहार सिद्ध है.

‘घटो नास्ति’ इसव्यवहारकी सिद्धिविना और तौ घटात्यंताभावका फल संभव नहीं. उक्तव्यवहारकी सिद्धिही फल है, औ ‘घटो नास्ति’ या प्रतीतिसँही घटात्यंताभाव सिद्ध होवै है उक्तप्रतीतिविना घटात्यंताभावके होनेमें कोई प्रमाण नहीं. नवीन मतमें घटात्यंताभावसँ ‘घटो नास्ति’ इस व्यवहारकी सिद्धि होवै नहीं; किंतु घटसंबंधी भूतलाधिकरणकालतँ अतिरिक्त कालसँ उक्तव्यवहारकी सिद्धि होवै है. काहेतँ ? घटसंबंधी भूतलाधिकरणकालतँ अतिरिक्तकाल होवै तब ‘घटो नास्ति’ यह प्रतीति होवै है. घटसंबंधी भूतलाधिकरण काल होवै तब “ घटो नास्ति ” ऐसी प्रतीति होवै नहीं, इसरीतिसँ ‘घटो नास्ति’ या प्रतीतिसँ घटसंबंधी भूतलाधिकरणकालतँ अतिरिक्त कालकी सिद्धि होवै है, घटात्यंताभावकी सिद्धि होवै नहीं. प्रतीतिकी नाई ‘घटो नास्ति’ इस व्यवहारकी सिद्धि नवीनमतमें घटात्यंताभावसँ होवै नहीं; किंतु उक्तकालसँ ‘घटो नास्ति’ यह व्यवहार होवै है; यातँ घटात्यंताभाव नवीनमतमें निष्फल औ निष्प्रमाण है. शब्द-प्रयोगकं व्यवहार कहँहँ, ज्ञानकं प्रतीति कहँहँ, इसरीतिसँ नवीनमतसँ अत्यंताभावकं नित्यता माननेवास्तै प्रतियोगीवाले देशमें अत्यंताभाव मानँ तौ मूलतँ अत्यंताभावकी हानि होवैगी, यातँ घटवाले देशमें घटात्यंताभाव संभवै नहीं. औ जहां भूतलमें कदाचित् घट होवै तहां अत्यंताभाव होवै तौ अत्यंताभाव यह संज्ञाभी निरर्थक होवैगी. जहां अत्यंताभाव होवै तीनि कालमें प्रतियोगी न होवै सो अत्यंताभाव संज्ञाकी रीतिसँ सिद्ध होवै है. यातँ जहां कदाचित् प्रतियोगी होवै कदाचित् न होवै तहां त्रिकालमें प्रतियोगीका अभाव नहीं यातँ अत्यंताभाव नहीं तासँ भिन्न कोई अभाव है ताकूँ सामयिकाभाव कहँहँ हैं.

न्यायसंप्रदायमें घटके प्रध्वंसके प्रागभावकी घट औ

घटप्रागभावरूपता ॥ १२ ॥

इस रीतिसँ चारिप्रकारका संसर्गाभाव औ अन्योन्याभाव मिलिकँ पांच प्रकारका अभाव है; सो अभाव एक एक दो प्रकारका है:—एक

भावप्रतियोगिक होवै है दूसरा अभावप्रतियोगिक होवै है. भावका अभाव भावप्रतियोगिक अभाव कहिये है, अभावका अभाव अभावप्रतियोगिक अभाव कहिये है, जैसे प्रागभाव दो प्रकारका है, घटादिकनका कपालादिकनमें प्रागभाव भावप्रतियोगिक है, जैमें भावपदार्थका प्रागभाव है तैमें अभावकाभी प्रागभाव होवै है, परंतु सादिपदार्थनका प्रागभाव होवै है अनादिका प्रागभाव होवै नहीं. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव प्रागभाव तौ अनादि हैं; यातें तिनका तौ प्रागभाव संभवै नहीं प्रध्वंसाभाव अनंत तौ है परंतु सादि है यातें प्रध्वंसाभावका प्रागभाव होवै है; सो प्रध्वंसाभावका प्रागभाव प्रतियोगिरूप औ प्रतियोगीका प्रागभावरूप होवै है. जैसे मुद्रादिकनतें घटका नाश होवै ताकूं घटका प्रध्वंसाभाव कहें हैं; सो प्रध्वंसाभाव मद्रादिजन्य है. मुद्रादिकनके व्यापारतें पूर्व घटकालमें औ घटके प्रागभाव कालमें नहीं होनेतें सादि है, यातें मुद्रादिव्यापारतें पूर्व घटध्वंसका प्रागभाव है सो ध्वंसका प्रागभाव घटकालमें है औ घटकी उत्पत्तिसें पूर्वघटके प्रागभाव कालमें है; यातें घटध्वंसका प्रागभाव घटकालमें तौ घटरूप है औ घटकी उत्पत्तिसें पूर्व घटका प्रागभावरूप है; इसरीतिसें घटध्वंसका प्रागभाव घट औ घटके प्रागभावके अंतर्भूत है; तिनतें न्यारा नहीं, यह नैसायिक मत है.

उक्तमतका खंडन औ घटप्रध्वंसके अभाव-
प्रतियोगिक प्रागभावकी सिद्धि ॥ १३ ॥

परंतु यह मत युक्तिविरुद्ध है:—काहेतें ? घट तौ भावरूप है औ सादि है घटका प्रागभाव अभावरूप है औ अनादि है. एकही घटध्वंसप्रागभावाकूं कदाचित्भावरूपता कदाचिदभावरूपता कदना विरुद्ध है, तमें कदाचित् सादिरूपता औ कदाचिदनादिरूपता कदनाभी विरुद्ध है औ घटकालमें "कपाले समवायेन पदोऽस्ति, घटप्रध्वंसो नास्ति" इस रीतिमें विधिरूप औ निषेधरूप दो प्रतीति विलक्षण होवैंहें तिनके विषयी परस्पर विलक्षण दो

पदार्थ मानने चाहिये. तैसँ घटकी उत्पत्तिसँ पूर्वभी "कपाले घटी नास्ति, घटप्रध्वंसो नास्ति" इसरीतिसँ दोप्रतीति होवै हैं. यद्यपि सो दोनुं प्रतीति निषेधमुख हैं तथापि विलक्षण हैं. काहेतै ? प्रथम प्रतीतिमें तौ नास्ति कहनेसँ प्रतीति जो होवैहै अभाव ताका प्रतियोगी घट प्रतीत होवैहै. औ दूसरे प्रतीतिमें नास्ति कहनेसँ प्रतीत हुये अभावका घटप्रध्वंस प्रतियोगी प्रतीत होवैहै; यातँ प्रतियोगीका भेद होनेतँ घटप्रागभावका घटप्रध्वंस-प्रागभावका अभेद संभवै नहीं; किंतु घट औ ताके प्रागभावतँ घटप्रध्वंसका प्रागभाव न्यारा मानना योग्य है अनुभवसिद्ध पदार्थका लाघवबलसँ लोप संभवै नहीं, यातँ सांप्रदायिक रीतिसँ घटप्रध्वंसप्रागभावका घट औ ताके प्रागभावमें अंतर्भाव मानै तौ लाघवभी अकिंचितकर है. इसरीतिसँ प्रध्वंसाभावका प्रागभाव अभावप्रतियोगिक प्रागभाव अभाव है.

सामयिकाभावके प्रागभावकी
अभावप्रतियोगिता ॥ १४ ॥

तैसँ सामयिकाभाव भी सादि होवै है; ताका प्रागभावभी अभावप्रतियोगिक प्रागभाव होवैहै.

प्राचीनप्रागभावके प्रध्वंसकी प्रतियोगि प्रतियोगी
औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसमें अंतर्भावका नवी-
नकरि खंडन औ ताकी अभावप्रतियोगिता ॥१५॥

औ प्रध्वंसाभावभी अत्यंताभाव अन्योन्याभावका तौ होवै नहीं हेतै ? दोनुं अभाव अनादि अनंत हैं तैसँ प्रध्वंसाभावभी अनंत है. त प्रध्वंस संभवै नहीं, परंतु प्रागभाव औ सामयिकाभावका प्रध्वंस होय ह. सांप्रदायिक रीतिसँ प्रागभावध्वंसभी प्रतियोगिप्रतियोगी औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसके अंतर्भूत है तिनतँ पृथक् नहीं. जैसँ घटके प्रागभावका ध्वंस होवै है. तौ घटकालमें औ घटके ध्वंसकालमें है. घटकालमें तौ घटप्रागभावका ध्वंसप्रतियोगीस्वरूपहै. काहेतै ? घटप्रागभावके ध्वंसका प्रतियोगी घट,

-प्रागभावका है औ घटप्रागभावका प्रतियोगी घट है. यातें घटकालमें घटप्रागभावका ध्वंसप्रतियोगिका प्रतियोगीस्वरूप है, औ मुद्रादिकनतें घटका नाश होवै तिसकालमें भी घटप्रागभावका ध्वंस है औ घट है नहीं, यातें तिसकालमें घटप्रागभावका ध्वंसप्रतियोगि प्रतियोगीका ध्वंसरूप है. काहेतें ? घटप्रागभावध्वंसका प्रतियोगी जो घटप्रागभाव ताका प्रतियोगी घट है; ता घटका ध्वंसही घट प्रागभावका ध्वंस है. घटध्वंसतें पृथक् घटप्रागभाव ध्वंस नहीं. इसरीतिसें प्रागभावका ध्वंस कदाचित् अपने प्रतियोगीका प्रतियोगीरूप है औ कदाचित् अपने प्रतियोगीके प्रतियोगीका ध्वंसरूप है प्रागभावध्वंस पृथक् नहीं.

यह सांप्रदायिक रीतिभी युक्तिविरुद्ध है. काहेतें ? घट तौ सांत है. औ भावरूप है. औ घटध्वंस अनंत है अभावरूप है. एकही घटप्रागभाव ध्वंसकूं सांत औ अनंतसैं अभेदकथन तैसैं भाव औ अभावसैं अभेद कथन विरुद्ध है. औ घटकी उत्पत्ति होवै तब 'घटो जातः' औ घटप्रागभावो नष्टः' इसरीतिसें दो विलक्षणप्रतीति होवैहैं; तिनमें 'घटो जातः' या प्रतीतिका विषय उत्पन्न घट है औ 'घटप्रागभावो नष्टः' या प्रतीतिका विषय घटप्रागभावका ध्वंस है. तिनका अभेदकथन संभवै नहीं. तैसैं मुद्रादिकनमें घटका ध्वंस होनेसैं ही ऐसी प्रतीतिहोवैहै "इदानीं घटध्वंसो जातः, घटप्रागभावध्वंसः पूर्वं घटोत्पत्तिकाले जातः" तहां वर्तमानकालमें घटध्वंसकी उत्पत्ति औ 'अतीतकालमें घटप्रागभावध्वंसकी उत्पत्ति सिद्ध होवै है. वर्तमानकालमें उत्पत्तिवालेसैं अतीतकालकी उत्पत्तिवालेका अभेद संभवै नहीं, यातें घटप्रागभावका ध्वंस घट औ घटके ध्वंसतें पृथक् है. यद्यपि वेदांतपरिभाषादिक अद्वैत ग्रंथनमेंभी ध्वंसप्रागभाव और प्रागभावका ध्वंस पृथक् नहीं लिखे किंतु पूर्वोक्तन्यायमंत्राद्यकी रीतिमें अंतर्भावही लिख्या हैं, तथापि श्रुति सूत्र भाष्य तौ दमनिरूपणमें उदासीन हैं; यातें जैसा अर्थ युक्ति अनुभवके अनुसार होवै सो मानना चाहिये. युक्ति अनु-

वेरुद्ध आधुनिक ग्रंथकारलेख प्रमाण नहीं, यातें पूर्व उक्त अर्थ-
 वेरुद्ध नहीं; उलटा पृथक् माननाही युक्ति अनुभवके अनुसार है.
 तैसैं प्रागभावका ध्वंस अभावप्रतियोगिक प्रध्वंसाभाव है.

घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकी घटत्वरूपता

औ तामें दोष ॥ १६ ॥

यिकाभाव केवल द्रव्यकाही होवै है यह पूर्व प्रतिपादन किया हे
 भावप्रतियोगिक सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. अभावप्रतियोगिक
 भावके तौ अनेक उदाहरण हैं. कपालमें घटका प्रागभाव औ
 ताव है तंतुमें नहीं; यातैं तंतुमें घटप्रागभावका अत्यंताभाव
 घटप्रध्वंसाभावका अत्यंताभाव है तैसैं कपालमें घटका साम-
 यिक औ घटका अत्यंताभाव नहीं यातैं कपालमें घटके सामयि-
 का अत्यंताभाव है औ घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है,
 तलमें कपालका अन्योन्याभाव नहीं. तहां कपालान्योन्याभा-
 व अत्यंताभाव है. तैसैं घटमें घटका अन्योन्याभाव नहीं, तहां
 अन्योन्याभावका अत्यंताभाव है, परंतु अन्योन्याभावका अत्यंता-
 व नहीं, किंतु अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्मरूप है.
 अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्म घटत्व है सो केवल
 रहैहै औ घटान्योन्याभावका अत्यंताभावभी घटमेंही रहै है घटमें
 कल्पदार्थनमें घटान्योन्याभाव रहै है; यातैं घटान्योन्याभावका
 ताव घटमें भिन्नपदार्थनमें रहै नहीं. इस रीतिसैं घटत्वके समनियत
 न्याभावका अत्यंताभाव होनेतैं घटत्वरूपही घटान्योन्याभावका
 ताव है.

रीतिका प्राचीन लेखभी श्रद्धायोग्य नहीं. काहेतें ? "घटे समवा-
 चम्" या प्रतीतिका विषय घटत्व है औ "घटे घटान्योन्याभायो

नास्ति” या प्रतीतिका विषय घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है यातैं अन्योन्याभावका अत्यंताभाव अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्मरूप नहीं तामैं पृथक् ही अभावरूप है.

अत्यंताभावके अत्यंताभावकी प्रथमात्यंताभावकी
प्रतियोगिरूपताका प्रतिपादन औ खंडन ॥ १७ ॥

तैसैं अत्यंताभावके अत्यंताभावकूं भी प्रथम अभावका प्रतियोगिरूप प्राचीन मानैं हैं ताका खंडन तौ नवीन न्यायग्रंथनमें स्पष्ट है. तथाहि:— जहां घट कदीभी न होवै तहां घटका अत्यंताभाव है, जहां घट होवै तहां घटात्यंताभाव नहीं है, यातैं ताका अत्यंताभाव है. इसरीतिमें घटात्यंताभावका अत्यंताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगी जो घट ताके समनियत होनेतैं घटस्वरूप है तासैं पृथक् नहीं; औ घटात्यंताभावका अत्यंताभाव घटरूप नहीं मानैं, पृथक् मानैं, तौ अत्यंताभावनकी अनवस्था होवैगी. जैसैं घटात्यंताभावका अत्यंताभाव पृथक् है तैसैं द्वितीय अत्यंताभावका तृतीय अत्यंताभाव, तृतीयका चतुर्थ अत्यंताभाव, ताका पंचम, इसरीतिमें अत्यंताभावनकी कहूं समाप्ति न होवै ऐसी अनन्त धारा होवैगी. औ द्वितीय अत्यंताभावकूं प्रथम अत्यंताभावका प्रतियोगिस्वरूप मानैं तब अनवस्था दोष नहीं. काहेतैं ? घटात्यंताभावका अत्यंताभाव घटरूप मानैं द्वितीयात्यंताभावका अत्यंताभावभी घटात्यंताभावही है. काहेतैं ? द्वितीय अत्यंताभाव घटरूप है; यातैं ताका अत्यंताभाव घटकाही अत्यंताभाव है. तैसैं तृतीय अत्यंताभावका चतुर्थ अत्यंताभाव फेरि घटरूप है, चतुर्थ अत्यंताभावका पंचम अत्यंताभाव घटात्यंताभावरूप है. इस रीतिमें प्रतियोगी और एक अत्यंताभावके अंतर्भूत सारै अत्यंताभाव होवै है. अनवस्था दोष होवै नहीं; यातैं अत्यंताभावका अत्यंताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगीस्वरूप प्राचीनोर्नै मान्या हं.

तहां नवीन ग्रंथकारोंनै यह दोष लिख्यार्ह:— जहां भूतलमें घट होवै

जहाँ “ भूतले घटो नास्ति, भूतले घटात्यंताभावो नास्ति” इसरीतिरं-
 विलक्षण प्रतीति होवै है। विधिमुख प्रतीति औ निपेधमुख प्रतीतिका एक
 विषय संभवै नहीं, यातैं विधिमुख प्रतीतिका विषय घट है और निपेधमुख
 प्रतीतिका विषय घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है सो घटरूप नहीं; किंतु
 अभावरूप है यातैं घटसैं पृथक् है।

औ द्वितीय अत्यंताभावकूं पृथक् मानैं तौ अनवस्था दोष कहा है।
 ताका यह समाधान है:—द्वितीय अत्यंताभाव प्रथम अत्यंताभावके प्रतियो-
 गीके समनियत है औ तृतीयाभाव प्रथमाभावके समनियत है औ प्रतियो-
 गीके समान देशमें जो द्वितीयाभाव ताके समनियत चतुर्थाभाव है। प्रथम-
 तृतीयके समनियम पंचम अभाव है; इसरीतिसैं युग्मसंख्याके सारे
 अभाव द्वितीयाभावके समनियत हैं; औ विषम संख्याके सारे अभाव
 प्रथमाभावके समनियत हैं। तहां द्वितीयाभाव यद्यपि प्रथमाभावके प्रतियो-
 गीके समनियत है, तथापि भाव अभावकी एकता बनें नहीं; यातैं घटके
 समनियतभी घटात्यंताभावाभाव घटसैं पृथक् है। औ प्रथमाभावके सम-
 नियत तृतीयाभाव तौ प्रथमाभावस्वरूप है पृथक् नहीं। काहेतैं ? ‘ घटो
 नास्ति’ ऐसी निपेधमुख प्रतीतिका विषय प्रथमाभाव है, औ ‘घटात्यंता-
 भावाभावो नास्ति’ ऐसी निपेधमुखप्रतीतिकाही विषय तृतीयाभाव है, यातैं
 तृतीयाभाव प्रथमाभावरूप है, तैसैं ‘ घटात्यंताभावो नास्ति ’ ऐसी निपेध-
 मुख प्रतीतिका विषय द्वितीयाभाव है औ ‘तृतीयाभावो नास्ति’ इसरीतिसैं
 चतुर्थाभावभी निपेधमुख प्रतीतिका विषय है; यातैं द्वितीयाभावके सम-
 नियत चतुर्थाभाव द्वितीयाभावरूप है; परंतु घटके समनियतभी द्वितीया-
 भावाभावरूप घटसैं पृथक् अभावरूप है; इसरीतिसैं प्रथमाभाव औ द्विती-
 याभावके अंतर्भूत सारी अभावमाला होवै है अनवस्था दोष नहीं।

यद्यपि प्राचीन रीतिसैं प्रतियोगी औ अभावके अंतर्भूत सारे अभाव
 होवैहै यातैं एकही अभाव मानना होवैहै। नवीन रीतिसैं दो अभाव मानना
 होवै हैं; यातैं नवीनमतमें गौरव है तथापि भावाभावकी एकता बनें नहीं।

यातें प्राचीनमत प्रमाणविरुद्ध है, औ नवीनमत अनुभवानुसारी है; यातें प्रमाणसिद्ध गौरव दोषकर नहीं; इसरीतिसें घटात्यंताभावका अत्यंताभावभी अभावप्रतियोगिक अभाव है; इसरीतिसें अभावप्रतियोगिक संसर्गाभावके उदाहरण कहे.

अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण

औ उक्तार्थका अनुवाद ॥ १८ ॥

औ अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण अति स्पष्ट हैं. जैसें प्रागभावका अन्योन्याभाव प्रागभावमें नहीं औ सकल पदार्थनमें है, काहेतें ? भेदकं अन्योन्याभाव कहें हैं, स्वरूपमें भेद रहै नहीं. स्वरूपातिरिक्त सर्वमें सर्वका भेद रहै है; यातें प्रागभावभिन्नपदार्थनमें प्रागभावका अन्योन्याभाव है प्रध्वंसाभावतें भिन्नमें प्रध्वंसाभावका अन्योन्याभाव है, अत्यंताभावसें भिन्नमें अत्यंताभावका अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभावसें भिन्नमें अन्योन्याभावका अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभावसें भिन्न च्यारि प्रकारका संसर्गाभाव औ सारे भावपदार्थ हैं. काहेतें ? संसर्गाभाव औ भावपदार्थ अन्योन्याभावरूप नहीं, यातें अन्योन्याभावसें भिन्न हैं. जो जासें भिन्न होवै तांमें तिसका अन्योन्याभाव होवै है. यातें संसर्गाभावमें और सकल भाव पदार्थनमें अन्योन्याभावका अन्योन्याभाव है.

इसरीतिसें पंचविध अभावमें सामयिकाभाव तौ केवल द्रव्यकाही होवै है यातें अभावप्रतियोगिक है नहीं. च्यारि अभावनके अभाव प्रतियोगिकके उदाहरण कहे. अभावप्रतियोगिक अभावकूं कितनी जगहमें प्राचीनभावरूप मानें हैं. जैसें घटप्रागभावके ध्वंसकूं घटरूप मानें हैं, घटध्वंसके प्रागभावकूं घट मानें हैं, घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकूं घटरव मानें हैं, घटात्यंताभावके अत्यंताभावकूं घट मानें हैं, ताका खंडन कन्या; यातें अभावप्रतियोगिकभी अभाव है औ भावप्रतियोगिक अभाव तौ अनिप्रसिद्ध है. इसरीतिसें अभावका निरूपण न्यायशास्त्रकी गीतिसें किया औ कहुं प्राचीनमतमें वा नवीनमतमें दोष कहे मोभी न्यायकी मर्यादा लेके दोष कहे हैं.

उक्त न्यायमतमें वेदांतसँ विरुद्ध आशंकाप्रदर्शन औ अनादिप्रागभावका खण्डन ॥ १९ ॥

औ उक्त प्रकारसँ अभावका निरूपण वेदांतशास्त्रसँभी विरुद्ध नहीं. औ जितना अंश वेदांतविरुद्ध है सो दिखावैहैं. कपालमें घटके प्रागभावकू अनादि कहैं हैं सो प्रमाणविरुद्ध है, यातैं वेदांतके अनुसारी नहीं. काहेतैं ? घटप्रागभावका अधिकरण कपाल सादि औ प्रतियोगी घटभी सादि प्रागभावकू अनादिता किसरीतिसँ होवै औ मायामें सकल कार्यके प्रागभावकू अनादिता कहैं तौ संभवै है काहेतैं ? माया अनादि है, परंतु मायामें कार्यका प्रागभाव मानना व्यर्थ है, औ सिद्धांतमें इटभी नहीं. काहेतैं ? घटकी उत्पत्ति कपालमें होवैहै अन्यमें नहीं; तैसँ पटकी उत्पत्ति तंतुमें होवै है कपालमें नहीं. यातैं घटका प्रागभाव कपालमें है तंतुमें नहीं. पटका प्रागभाव तंतुमें है कपालमें नहीं. जाका जिसमें प्रागभाव है ताकी तिसमें उत्पत्ति होवै है, अन्यमें होवै नहीं. सर्वसँ सर्व कार्यकी उत्पत्ति मत होवै इस वासतैं प्रागभावका अंगीकार है.

औ मुख्य प्रयोजन प्रागभावका नैयायिक यह कहैं हैं:—कपाल तंतु आदिकनके घटपटादिक परिणाम तौ हैं नहीं; किंतु कपालमें घटका आरंभ होवै है तंतुमें पटका आरंभ होवै है औ घटपटादिक होवैं तब पूर्वकी नाई कपाल तंतुभी विद्यमान रहैं हैं. जो परिणामवाद होवै तौ घटाकारकू प्राप्तहुयां पाछै स्वरूपसँ कपाल रहै नहीं. तैसँ पटाकारकू प्राप्त हुयां पाछै तंतु रहै नहीं, सो परिणामवाद तौ है नहीं, आरंभवाद है. कपाल ज्यूं का त्यूं रहैहै औ अपनेमें घटकी उत्पत्ति करैहै. जब घट उत्पन्न होयलेव तबभी घटकी सामग्री पूर्वकी नाई बनी रहैहै. परिणामवादमें तौ कार्यकी उत्पत्ति हुयां उपादानकारण रहै नहीं. काहेतैं ? परिणामवादमें उपादानकारणही कार्यरूपकू प्राप्त होवै है; यातैं घटरूपकू प्राप्त हुयां कपाल घटकी सामग्री नहीं औ आरंभवादमें उपादानकारण अपने स्वरूपकू त्यागै नहीं; उपादानसँ भि-

अन्य कार्यकी उत्पत्ति होवै है; अपने स्वरूपसे उपादानकारण बन्या रहै है, यातें घटकी उत्पत्ति हुयांभी ज्यूंकी त्यूं सामग्री होनेतें फेरि घटकी उत्पत्ति चाहिये। यद्यपि एक घटकी उत्पत्ति हुयां अन्यघटकी उत्पत्तिमें तौ प्रथम घट प्रतिबंधक है घटसे निरुद्ध कपालमें अन्यघटकी उत्पत्ति होवै नहीं तथापि प्रथम उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति हुयी चाहिये। जो प्रथम उत्पत्तिकी फेरि उत्पत्ति मानें तौ जैसे उत्पत्तिकालमें "घट उत्पद्यते" यह व्यवहार होवै है, तैसें उत्पत्ति कालसें उत्तरकालमेंभी "घट उत्पद्यते" यह व्यवहार हुया चाहिये। सिद्ध घटका जो आधारकाल सो घटकी उत्पत्तिकालसें उत्तरकाल है। सिद्ध घट आधारकालमें "उत्पन्नो घटः" यह व्यवहार होवै है औ "उत्पद्यते घटः" ऐसा व्यवहार एक उत्पत्तिक्षणमें होवै है घटके आधार द्वितीयादि क्षणमें 'उत्पद्यते' ऐसा व्यवहार होवै नहीं। काहेतें ? वर्तमान उत्पत्तिवाला घटहै यह अर्थ "घट उत्पद्यते" या कहनेसें प्रतीत होवै है। 'उत्पन्नो घटः' यह कहनेतें अतोत्पत्तिवाला घट है यह अर्थ प्रतीत होवै है। उत्पन्नकी उत्पत्ति मानें तौ घटकी सिद्ध दशामेंभी कोई उत्पत्ति वर्तमान रहैगी; यातें उत्पन्न घटमें भी 'उत्पद्यते घटः' ऐसा व्यवहार चाहिये; यातें उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति नहीं देखनेतें घटकी उत्पत्तिकी सामग्री रहै है, ऐसा मानना चाहिये; वहां प्रागभावका घट उत्पत्ति क्षणमें ध्वंस होवै है; सो घटका प्रागभाव घटकी उत्पत्तिमें कारण है, ताके अभावतें उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति होवै नहीं; यह प्रागभावका मुख्य प्रयोजन है।

सो मायामें घटादिकनके प्रागभावका प्रथमप्रयोजन तौ संभवै नहीं। काहेतें ? घटादिकनका साक्षात् उपादान माया नहीं; किंतु कपालादिक हैं औ मायाकूं सर्व पदार्थनकी साक्षात् उपादानता सिद्धांतपक्षमें मानी है तौभी कार्यकी उत्पत्तिमें दूसरे कारणकी अपेक्षा करै नहीं। अदृत्वगतिः मायामें है, यातें प्रागभावादिरूप अन्यकारणकी अपेक्षा नहीं, यातें मायामें किसीका

प्रागभाव नहीं औ कपालमें घटकी उत्पत्ति होवै है पटकी नहीं. यामें प्रागभाव हेतु कहा सोभी बनै नहीं. कपालमें घटकी कारणता है पटकी नहीं काहेतैं ? अन्वयव्यतिरेकसैं कारणताका ज्ञान होवै है; औ कपालके अन्वय कहिये सत्ता होवै तौ घटका अन्वय होवैहै. कपालके व्यतिरेक कहिये अभावतैं घटका व्यतिरेक होवैहै. इसरीतिसैं कपालके अन्वयव्यतिरेकतैं घटका अन्वयव्यतिरेक देखियेहै पटका नहीं; यातैं कपालमें घटकी कारणता है पटकी नहीं; इसवास्ततैं कपालसैं घटही होवैहै पटादिक होवैं नहीं. पटादिकनकी व्यावृत्तिवासतैं घटका प्रागभाव कपालमें संभवै नहीं; औ जो मुख्य प्रयोजन प्रागभावका कहा कपालमें घटकी उत्पत्तिसैं अनंतर उत्पत्ति हुई चाहिये. सोभी परिणामवादमें दोष नहीं. काहेतैं ? स्वरूपसैं स्थित कपाल घटकी उत्पत्ति करैहै. कार्यरूपकूं प्राप्तहुये कपालसैं घटकी उत्पत्ति होवै नहीं; यातैं परिणामवादमें प्रागभाव निष्फल है.

औ विचार करैं तौ आरंभवादमेंभी प्रागभाव निष्फल है. काहेतैं ? घटकी उत्पत्ति हुयां फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये. जो ऐसैं कहै ताकूं यह पूछना चाहिये:—घटांतरकी उत्पत्ति हुई चाहिये अथवा जो घट जिस कपालमें उपज्या है तिसकी उत्पत्ति हुई चाहिये ? जो ऐसैं कहै अन्य घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये सो तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? जिस कपालसैं जो घट होवैहै तिस कपालमें तिसी घटकी कारणता है; घटांतरकी कारणता कपालांतरमें है; यातैं अन्य घटकी उत्पत्तिकी प्राप्ति नहीं औ जो ऐसैं कहैं जो घट पूर्व उपज्या है तिसीकी उत्पत्ति होवैगी सोभी संभवै नहीं. काहेतैं ? जहां कपालसैं घटकी उत्पत्ति होवै तहां प्रथम उत्पत्ति अन्य उत्पत्तिकी प्रतिबंधक है, यातैं फेरि उत्पत्तिकी प्रतीति नहीं प्रागभाव निष्फल है.

औ उत्पत्तिके स्वरूपका सूक्ष्मविचार करैं तौ फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये यह कथनहीं विरुद्ध है. काहेतैं ? आद्यक्षणसैं संबंधकूं उत्पत्ति कहैं हैं घटका ध्याद्यक्षणसैं संबंध घटकी उत्पत्ति कहिये है. घटाधिकरणक्षणके

ध्वंसका अनधिकरण जो क्षण सो घटका आद्यक्षण कहिये है. घटके अधिकरण अनंतक्षण हैं; तिनमें घटके अधिकरण जो द्वितीयादि क्षण तिनमें घटाधिकरण प्रथमे क्षणका ध्वंस रहैहै. औं प्रथम क्षणमें घटाधिकरणक्षणका ध्वंस है नहीं, यातें घटाधिकरणक्षणके ध्वंसका अनधिकरण घटका प्रथम-क्षण है वाक्षणसैं संबंधही घटकी उत्पत्ति कहिये है. द्वितीयादिक्षणमें प्रथमक्षणसैं संबंध होवै नहीं, यातें प्रथमक्षणमेंही 'उत्पद्यते' ऐसा व्यवहार होवै है द्वितीयादिक्षणमें नहीं. इसरीतिसैं प्रथमक्षणसंबंधरूप उत्पत्ति फेरि हुई चाहिये; ऐसा कहना "मम जननी बंध्या" इसवाक्यतुल्य है. काहेतैं ? घटकी उत्पत्तिसैं उत्तरक्षण घटाधिकरणके ध्वंसका अधिकरणही होवैगा; यातें घटाधिकरणक्षणके ध्वंसका अनधिकरण फेरि संभवै नहीं; यातें उत्पन्नकी उत्पत्ति हुई चाहिये यह कहना विरुद्ध है. इसरीतिसैं प्रागभाव निष्फल है. "कपाले समवायेन घटो नास्ति" या प्रतीतिका विषय साम-यिकाभावही संभवै है, औं "कपाले घटो भविष्यति" या प्रतीतिका विषयभी घटका भविष्यत्काल है, प्रागभाव असिद्ध है.

औं अपनैं शास्त्रके संस्कारसैं नैयायिक प्रागभावकूं मानैं तौभी सादिं मानना चाहिये, अनादि संभवै नहीं. काहेतैं? अन्यमतमें तौ सारे अभावनका अधिकरणभेदमें भेद होवै है. औं नैयायिकमतमें अधिकरणभेदसैं अभावका भेद नहीं; किंतु प्रतियोगिभेदसैं अभावका भेद होवैहै. यातें एक प्रतियोगिक-अभाव नाना अधिकरणमें एकही होवैहै, परंतु प्रागभाव तौ नैयायिक मतमें भी अधिकरण भेदसैं भिन्नही होवै है, काहेतैं ? घटका प्रागभाव घटके उपादान कारण कपालमें ही रहै है. तिनमें भी जो घट तिस कपालमें होवै तावटका प्रागभाव तिस कपालमें है, अन्यघटका प्रागभाव अन्यकपालमें है इसरीतिसैं एक प्रागभाव एकही अधिकरणमें रहैहै. सो कपालादिक प्रागभावके अधि-करण सादि हैं, तिनमें रहनेवाला प्रागभाव किसी रीतिमें अनादि संभवै नहीं. जो अनादि अधिकरणमें औं मादिमें एक प्रागभाव रहवा होवै

तौ अनादि कहना भी संभवै सो नाना अधिकरणमें प्रागभाव संभवै नहीं, यातें कपालमात्रवृत्ति घटप्रागभावकूं अनादिता संभवै नहीं।

औ जो ऐसैं कहैं कपालकी उत्पत्तिसैं पूर्व कपालके अवयवनमें घटका प्रागभाव रहैहै, तिसतैं पूर्व अवयवके अवयवनमें रहै है; इसरीतिसैं अनादि परमाणुमें घटका प्रागभाव अनादि है।

सो संभवै नहीं:—काहेतैं ? अपने प्रतियोगीके उपादानकारणमें प्रागभाव रहै है अन्यमें नहीं; यह नैयायिकनका नियम है। कपालके अवयव कपालके उपादानकारण हैं घटके नहीं, यातें कपालावयवमें कपालकाही प्रागभाव संभवै है घटका प्रागभाव कपालमें ही है, कपालावयवमें संभवै नहीं इस रीतिसैं परमाणु केवल द्व्यणुकका उपादानकारण है, यातें द्व्यणुकका प्रागभावही परमाणुमेंही रहै है। द्व्यणुकसैं आगे त्र्यणुकादिक घटपर्यंतके प्रागभाव परमाणुमें संभवै नहीं औ परमाणुमें द्व्यणुक भिन्नपदार्थनकाभी प्रागभाव मानैं तौ परमाणुसैंभी घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये।

औ परिणामवादमें तौ कार्यकारणका अभेद है, यातें द्व्यणुकसैं लैकै अत्यावयवी घटपर्यंत कार्यकारणधाराका भेद नहीं। तिसमतमें तौ परमाणुमें द्व्यणुकका प्रागभावही घटपर्यंत कार्यधाराका प्रागभाव है; यातें परमाणुमें घटादिकनके प्रागभाव कहना संभवै, सो आरंभवादमें कार्यकारणका अभेद तौ है नहीं; किंतु कार्यकारणका परस्पर अत्यंतभेद है, यातें कपालावयवमें घटका प्रागभाव नहीं। तैसैं परमाणुमें द्व्यणुकके कार्यका प्रागभाव संभवै नहीं; इसरीतिसैं सादिकपालादिकनमें घटादिकनके प्रागभावकूं अनादिताकथन असंगत है।

अनंतप्रध्वंसाभावका खंडन ॥ २० ॥

तैसैं नैयायिकमतमें प्रध्वंसाभावभी अपने प्रतियोगीके उपादानमें ही रहैहै यातें घटका ध्वंस कपालमात्रवृत्ति है सो अनंत है यह कथन असंगत है। घटध्वंसका अधिकरण जो कपाल ताके नाशतें घटध्वंसका नाश होवै है।

औ घटध्वंसका नाश माननेमें नैयायिक यह दोष कहेंहैं:—घटध्वंसका ध्वंस होवै तौ घटका उज्जीवन हुया चाहिये, काहेतें ? प्रागभावप्रध्वंसाभावका अनाधारकाल प्रतियोगीका आधार होवै है यह नियम है. जा कालमें घटध्वंसका ध्वंस होवै सो काल घटध्वंसका अनाधार होवैगा औ प्रागभावका अनाधार होवैगा, यातें घटका आधार होवैगा; इसरीतिसँ ध्वंसका ध्वंस मानें तौ घटादिकप्रतियोगीका उज्जीवन होवैगा, यह दोषभी नहीं. काहेतें ? प्रागभावकू अनादिता औ ध्वंसकू अनंतता मानें तौ उक्त नियमकी सिद्धि होवै औ उक्त नियम मानें तौ प्रागभावकू अनादिताकी औ ध्वंसकू अनंतताकी सिद्धि होवै. औ सिद्धांतपक्षमें प्रागभाव सादि है; यातें प्रागभावकी उत्पत्तिसँ पूर्वकाल घटके प्रागभावका औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटका आधार नहीं. अथवा मुखसिद्धांतमें सर्वथा प्रागभावका अंगीकार नहीं यातें घटकी उत्पत्तिसँ पूर्वकाल घटके प्रागभावका अनाधार है, औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटरूप प्रतियोगीका अनाधार है, घटरूप प्रतियोगीका आधार नहीं, यातें प्रागभावध्वंसका अनाधारकाल प्रतियोगीका आधार होवै है यह नियम संभव नहीं; यातें घटध्वंसकाभी ध्वंस होवै है औ उक्त नियमकी असिद्धिसँ घटका उज्जीवन होवै नहीं.

अन्योन्याभावकी सादि सांतता और अनादिताका

अंगीकार ॥ २१ ॥

तैंमें अन्योन्याभावभी सादि सांत अधिकरणमें सादि सांत है; जैसे घटमें घटका अन्योन्याभाव है, ताका अधिकरण घट है सो सादि है और सांत है, यातें घटवृत्ति पटान्योन्याभावभी सादि सांत है. अनादि अधिकरणमें अन्योन्याभाव अनादि है, परंतु अनादिभी सांत है अनंत नहीं. जैसे ब्रह्ममें जीवका भेद है सो जीवका अन्योन्याभाव है; ताका अधिकरण ब्रह्म है सो अनादि है यातें ब्रह्ममें जीवका भेदरूप अन्योन्याभाव अनादि

है; औ ब्रह्मज्ञानसँ अज्ञाननिवृत्तिद्वारा भेदका अंत होवै है यातँ सांत है-

अनादिपदार्थकीभी ज्ञानसँ निवृत्ति अद्वैतवादमें इष्ट है इसीवास्तँ शुद्धचेतन १ जीव २ ईश्वर ३ अविद्या ४ अविद्याचेतनका संबंध ५ अनादिका परस्पर भेद ६ ये पद पदार्थ अद्वैतमतमें स्वरूपसँ अनादि कहे हैं; औ शुद्धचेतनविना पांचकी ज्ञानसँ निवृत्ति मानै हैं.

यामें यह शंका होवै है:-जीव ईश्वरकूँ अद्वैतवादमें मायिक कहै हैं; मायाका कार्य मायिक कहिये है; जीव ईश मायाके कार्य हैं औ अनादि हैं यह कहना विरुद्ध है.

ता शंकाका यह समाधान:-है जीव ईश मायाके कार्य हैं यह मायिक पदका अर्थ नहीं है; किंतु मायाकी स्थितिके अधीन जीव ईशकी स्थिति है. मायाकी स्थितिबिना जीव ईशकी स्थिति होवै नहीं, यातँ मायिक हैं. औ मायाकी नाई अनादि हैं; इसरीतिसँ अनादि अन्योन्याभावभी सांत है अन्योन्याभाव अनंत नहीं. तैसँ अत्यंताभावभी आकाशादिकनकी नाई अविद्याका कार्य है औ विनाशी है इसरीतिसँ अद्वैतवादमें सारै अभाव विनाशी हैं, कोई अभाव नित्य नहीं. औ अद्वैतवादमें अनात्म पदार्थ सारै मायाका कार्य हैं यातँ आत्मभिन्नकूँ नित्यता संभवै नहीं. जैसँ घटादिक भावपदार्थ मायाके कार्य हैं तैसँ अभावभी मायाके कार्य हैं.

यद्यपि अद्वैतवादमें मायाकूँ भावरूप कहै हैं, यातँ अभाव पदार्थकी उपादानता मायाकूँ संभवै नहीं. कार्यके सजातीय उपादान होवै है, अभावके सजातीय माया नहीं; किंतु माया औ अभावभावत्व अभावत्वसँ विजातीय हैं मायामें भावत्व है औ अभावमें अभावत्व है, तथापि सकल अभावनका उपादान मायाही है. काहेतें ? अनिर्वचनीयत्व मिथ्यात्व ज्ञाननिवर्त्यत्व अनात्मत्वादिक धर्मनतँ माया औ अभाव सजातीय हैं. औ सकल धर्मनसँ उपादान औ कार्यकी सजातीयता कहँ तौ घटकपालमेंभी घटत्व कपालत्व विजातीय धर्म होनेतँ घटका उपादान कपाल नहीं होवैगा जैसँ मृन्मपत्वादिक

धर्मनसै घट कपाल सजातीय हैं तैसैं अनिर्वचनीयत्वादिक धर्मनसैं अभाव मायाभी सजातीय हैं. यातैं सकल अभाव मायाके कार्य हैं यातैं मिथ्या हैं.

औ कोई ग्रंथकार अद्वैतवादी एक अत्यंताभावकूं मानैहैं औ अभाव-नकूं अलीक कहैहैं:—जैसैं घटका प्रागभाव कपालमें कहैहैं सो अलीक है. काहेतैं ? घटकी उत्पत्तिसैं पूर्वकालसंबंधी कपालही “घटो भविष्यति” या प्रतीतिका विषय है. घटका प्रागभाव अप्रसिद्ध है तैसैं मुद्रादिकनसैं चूर्णा-कृत कपाल अथवा विभक्त कपालसैं पृथक् घटध्वंसभी अप्रसिद्ध है. तैसैं घटासंबंधी भूतलही घटका सामयिकाभाव है. घट होवै तब घटका संबंधी भूतल है; यातैं घटासंबंधी भूतल नहीं. इसरीतिसैं सामयिकाभाव अधिकर-णसैं पृथक् नहीं तैसैं घटमें पटके भेदकूं घटवृत्ति पटान्योन्याभाव कहैहैं सो दोनूके अभेदका अत्यंताभावरूप है. दो पदार्थनके अभेदात्यंताभावसैं पृथक् अन्योन्याभाव अप्रसिद्ध है. इस रीतिसैं एक अत्यंताभावही है, और कोई अभाव नहीं. इसरीतिसैं अभावके निरूपणमें बहुत विचार है. ग्रंथ-वृद्धिके भयतैं रीतिमात्र जनाई है.

अभावकी प्रमाके हेतुप्रमाणका निरूपण औ अभावज्ञानके भेदपूर्वकन्यायमतमें भ्रमप्रत्यक्षमें विषयानपेक्षा ॥ २२ ॥

अभावका स्वरूपनिरूपण किया तामें प्रमाणनिरूपण करियेहै:-
अभावका ज्ञान दोप्रकारका है. एक भ्रमरूप है दूसरा प्रमाकरूप है भ्रमज्ञानभी प्रमाकी नाई प्रत्यक्षपरोक्षभेदसैं दोप्रकारका है. घटवाले भूतलमें इंदियका संयोग हुयेंभी किसी प्रकारतैं घटकी उपलब्धि न होवै वहां घटाभावका प्रत्यक्षभ्रम होवैहै, परंतु विषयविना प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं. अन्यथाख्यातिवादीके मतमें तौ भ्रमप्रत्यक्षमें विषयकी अपेक्षा नहीं, किंतु अन्यपदार्थका अन्यरूपतैं ज्ञानकूं अन्यथाख्याति कहैं हैं; यातैं जा पदार्थका अन्यरूपतैं ज्ञान होवै विषयकी तौ अपेक्षा है. जैसैं रज्जुका संपत्वरूपतैं ज्ञान होवै है तामें रज्जुकी अपेक्षा है, तथापि जिन विषयका

ज्ञानमें आकार प्रतीत होवै तिसकी अपेक्षा अन्यथाख्यातिवादीके मतमें नहीं. जैसे सर्पका आकार भ्रममें भासै है ताकी अपेक्षा नहीं.

सिद्धांतमें परोक्षभ्रममें विषयकी अनपेक्षा औ
अपरोक्षभ्रममें अपेक्षा ॥ २३ ॥

तथापि सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्याति है. जहां प्रत्यक्षभ्रम होवै तहां भ्रमज्ञानकी नाई अनिर्वचनीय विषयकीभी उत्पत्ति होवै है. यातें व्यावहारिक घटवाले भूतलमें प्रातिभासिक घटाभाव अनिर्वचनीय उपजै है. व्यावहारिक घटका व्यावहारिक घटाभावतें विरोध है, प्रातिभासिक घटाभावतें व्यावहारिक घटका विरोध नहीं, यातें व्यावहारिक घटवाले भूतलमें अनिर्वचनीय घटाभाव औ ताका अनिर्वचनीय ज्ञान दोनू उपजै हैं, तहां घटाभावका प्रत्यक्षभ्रम कहियेहै. जहां अंधकू विप्रलंभक वचनतें घटवाले भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै सो अभावका परोक्षभ्रम है, परोक्षज्ञानमें विषयकी अपेक्षा नहीं. काहेतें ? अतीतका औ अनागतकाभी परोक्षज्ञान होवैहै, यातें अभावका जहां परोक्षभ्रम होवै तहां प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति होवै नहीं, केवल अभावाकारवृत्तिरूप ज्ञानकीही उत्पत्ति होवैहै.

सिद्धांतमें अभावभ्रमआदि स्थानमें अन्यथाख्या-
तिका अंगीकार ॥ २४ ॥

अथवा परोक्षभ्रमकी नाई जहां अभावका प्रत्यक्ष भ्रम होवै तहांभी प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति होवै नहीं; किंतु अभावका भ्रम अन्यथाख्यातिरूप है. काहेतें ? रज्जु आदिकनमें सर्पादिभ्रमकू अन्यथाख्यातिरूप मानें तो यह दोष है:—रज्जुमें सर्पत्वधर्मकी प्रतीतिकू अन्यथाख्याति कहें हैं सो संभवै नहीं. काहेतें ? इंद्रियका संबंध रज्जुसँ औ रज्जुत्वसँ ही सर्पत्वसँ इंद्रियका संबंध नहीं. औ विषयतें संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं. यातें रज्जुका सर्पत्वधर्मसँ प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति संभवै नहीं.

इसरीतिसें प्रत्यक्षभ्रमस्थलमें अन्यथाख्यातिका निषेध करिके अनिर्वचनीयख्याति मानीहै, ताकी रीति पूर्व कही है.

परंतु जहां अधिष्ठान औ आरोप्य दोनू इंद्रियसंबंधी होवें तहां उक्त दोष संभवै नहीं; यातें सिद्धांतग्रंथनमें भी तहां अन्यथाख्यातिही लिखी है. जैसें पुष्पके उपरि धरे स्फटिकमें रक्तताका प्रत्यक्षभ्रम होवैहै तहां पुष्पकी रक्ततासें भी नेत्रका संयुक्तसमवाय अथवा संयुक्ततादात्म्य-संबंध है. औ स्फटिकसें नेत्रका संयोगसंबंध है तहां रक्तता आरोप्य है. औ स्फटिक अधिष्ठान है. तहां पुष्पकी व्यावहारिक रक्तता स्फटिकमें प्रतीत होवैहै, स्फटिकमें अनिर्वचनीय रक्तताकी उत्पत्ति होवै नहीं. काहेतें ? जो रक्ततासें सर्पत्वकी नाई नेत्रका संबंध नहीं होता तौ विषयतें संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं; यह दोष होता. नेत्रसें रक्तताका संबंध होनेतें उक्त दोष संभवै नहीं; यातें आरोप्यके सन्निधानस्थलमें अन्यथाख्यातिही संभवै है.

तैसें घटवाले भूतलमें घटाभावभ्रम होवै तहां आरोप्यअधिष्ठानका सन्निधान होनेतें आरोप्यसें भी अधिष्ठानकी नाई इंद्रियका संबंध है. काहेतें ? अधिष्ठान भूतल है औ आरोप्य घटाभाव भूतलमें तौ नहीं है, परंतु भूतलवृत्ति भूतलत्वमें घटाभाव है. औ भूतलवृत्ति जो रूपस्पर्शादि गुण हैं तिनमें घटाभाव है भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिक गुणनसें घटका संयोग कदीभी होवै नहीं. काहेतें ? दो द्रव्यनका संयोग होवै है. घट तौ द्रव्य है भूतलत्व द्रव्य नहीं किंतु जाति है, तासें घटका संयोग संभवै नहीं भूतलके रूपस्पर्शादिकभी द्रव्य नहीं किंतु गुण हैं, तिनमेंभी घटका संयोग संभवै नहीं. औ जामें जाका संयोगसंबंध नहीं होवै तौ तिसमें तिसपदार्थका संयोगसंबंधावच्छिन्नअत्यन्ताभाव होवैहै; इसरीतिसें भूतलमें संयोगसंबंधतें घट होवेभी भूतलत्वमें औ भूतलके गुणनमें संयोग-संबंधतें घट नहीं होनेतें संयोगसंबंधावच्छिन्न घटात्यन्ताभाव है; तहां

अधिष्ठान भूतल है औ आरोप्य घटात्यंताभाव है, ताका भूतलसें स्वाधिकरण समवायसंबंध है स्वकहिये घटात्यंताभाव ताका अधिकरण भूतलत्व औ भूतलके रूपादि गुण तिनका समवाय भूतलमें है औ भूतलका घटात्यंताभावसें स्वसमवेतवृत्तित्वसंबंध है स्वकहिये भूतल तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसें रहनेवाले भूतलत्व औ गुण तिनमें वृत्तित्व कहिये आधेयता अत्यन्ताभावकी है. इसरीतिसें आरोप्य अधिष्ठानके परस्परसंबंध होनेतें सन्निधान है. यातें भूतलत्ववृत्ति औ रूपस्पर्शादिवृत्ति जो व्यावहारिक घटात्यंताभाव ताकी भूतलमें प्रतीति होनेतें अभावका भ्रम अन्यथाख्यातिरूप है. प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति निष्प्रयोजन है. इसरीतिसें प्रत्यक्षपरोक्षभेदसें अभावभ्रम दो प्रकारका है.

**प्रत्यक्षपरोक्षयथार्थभ्रमरूप अभावप्रमाकी इंद्रिय
औ अनुपलंभादि सामग्रीका कथन ॥ २५ ॥**

तैसें अभावकी प्रमाभी प्रत्यक्षपरोक्षभेदसें दो प्रकारकी है:-
नैयायिकमतमें तौ इंद्रियजन्यज्ञानकूं अपरोक्षज्ञान कहें हैं तासें भिन्न ज्ञानकूं परोक्षज्ञान कहें हैं, औ अभावसेंभी इंद्रियका विशेषणता अथवा स्वसंबंधविशेषणतासंबंध जहां होवै तहां अभावकी प्रत्यक्षप्रमा औ परोक्षप्रमा कहिये है. जैसें श्रोत्रसें शब्दाभावका विशेषणतासंबंध है तहां शब्दाभावकी श्रोत्रजन्य प्रत्यक्षप्रमा है, तैसें भूतलमें घटाभाव होवै तहां नेत्रसंबद्ध भूतलमें विशेषणतासंबंध अभावका होनेतें नेत्रजन्यप्रत्यक्षप्रमा घटाभावकी होवै है, परंतु पुरुपशून्यभूतलमें जहां स्थाणुमें पुरुपन्नम होवै है तहां पुरुपाभाव है औ पुरुपाभावतें नेत्रका स्वसंबद्धविशेषणतासंबंधभी है तथापि पुरुपाभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं; यातें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रियकरण है प्रतियोगीका अनुपलंभ सहकारी है. जहां स्थाणुमें पुरुपन्नम होवै तहां प्रतियोगीका अनुपलंभ नहीं है किंतु पुरुपरूप प्रतियोगीका उपलंभ कहिये ज्ञान तैसें घटादिक द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें नेत्रकरण है औ अंधकारमें

घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं, यातें नेत्रजन्यचाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी है; यातें अंधकारस्थ घट होवै तहां नेत्र इंद्रिय है औ नेत्रइंद्रियका घटसँ संयोगभी है. तथापि घटका आलोकसँ संयोगरूप सहकारी नहीं, यातें अंधकारस्थ घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं. चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोक संयोग सहकारी है. तहां इंद्रियसँ आलोकका संयोग हेतु नहीं किंतु विषयसँ आलोकसंयोग हेतु है, यातें प्रकाशमें स्थितपुरुषकूं अंधकारस्थ घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं तहां इंद्रियसँ तौ आलोकसंयोग है विषय जो घट तासँ आलोकसंयोग नहीं औ अंधकारस्थपुरुषकूं प्रकाशस्थ घटका प्रत्यक्ष होवै है. तहां इंद्रियसँ तौ आलोकका संयोग नहीं है; विषयतें आलोकका संयोग है, यातें विषय औ आलोकसंयोग नेत्रजन्यज्ञानमें सहकारी हैं. तथापि घटके पूर्वदेशमें आलोकका संयोग होवै, पश्चिमदेशमें नेत्रका संयोग होवै, तहां घटका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै नहीं, हुया चाहिये. काहेतें ? विषयतें आलोकका संयोगरूप सहकारी है औ संयोगरूप व्यापारवाला नेत्र इंद्रिय करणभी है यातें जिस घटके देशमें नेत्रका संयोग होवै तिसीदेशमें आलोकसंयोग सहकारी है. यह मानना चाहिये. दीपमूर्त्यादिकनकी प्रभाकूं आलोक कहें हैं. जैसें द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी है, तैसें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगीका अनुपलभ सहकारी है; यातें स्थाणुमें पुरुषत्त्व होवै है तहां पुरुषाभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं; तैसें जहां भूतलमें घट नहीं होवै औ घटके सदृश अन्य पदार्थ धन्या होवै तामें घटत्त्व होय जावै ता भूतलमें घटाभाव है औ घटाभावंमें इंद्रियका स्वमन्वद्ध विशेषणता संबंधभी है. काहेतें ? घटका तौ जन्म हुया है औ घट है नहीं किंतु घटाभाव है ताका भूतलमें विशेषणतासंबंध है, जिस भूतलमें इंद्रियका संयोग है यातें इन्द्रियसंबद्ध कहिये इंद्रियसँ संबद्धवाले भूतलमें अभावका विशेषणतासंबंध है, यातें संबद्धरूपव्यापारवाला इंद्रिय करण तौ है, प्रतियोगीका अनुपलम्भसहकारी नहीं. काहेतें ? ज्ञानकूं उपलम्भ कहें हैं सो ज्ञान भ्रम होवै अथवा प्रमा होवै यामें विशेष नहीं जहां घटका जन्म होवै तहां घटाभावका प्रतियोगी जो

घट ताका अनुपलंभ नहीं; किंतु भ्रमरूप उपलंभ कहिये ज्ञान है. इसरीतिसँ अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगीका अनुपलंभ सहकारी है. केवल प्रतियोगीके अनुपलंभकूं सहकारी कहैं तौभी निर्वाह होवै नहीं. काहेतैं ? स्तंभमें पिशाचका भेद तौ प्रत्यक्ष है औ स्तंभमें पिशाचका अत्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं. यह स्तंभ पिशाच नहीं ऐसा अनुभव सर्व लोकनकूं होवै है औ स्तंभमें पिशाच नहीं ऐसा निश्चय होवै नहीं. तहां प्रथम अनुभवका विषय स्तंभवृत्तिपिशाचान्योन्याभाव है, औ द्वितीय अनुभवका विषय पिशाचात्यंताभाव है. दोनूं अभावनका प्रतियोगी पिशाच है ताका अनुपलंभ है, औ इंद्रियसंबद्धस्तंभ है; तामें पिशाचान्योन्याभाव औ पिशाचात्यंताभाव दोनूं विशेषणतासंबंधसँ रहैंहैं. यातें पिशाचान्योन्याभावकी नाई पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसँ आत्मानें सुखाभावदुःखाभावका प्रत्यक्ष होवैहै औ धर्माभावअधर्माभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. यह वार्ता सर्वके अनुभवसिद्ध है "इदानीं मयि सुखं नास्ति, इदानीं मयि दुःखं नास्ति" इसरीतिका अनुभव सर्वकूं होवैहै. सो अनुभव न्यायमतमें मानस प्रत्यक्षरूप है. मनका सुखाभावतें औ दुःखाभावतें स्वसंयुक्त विशेषणतासंबंध है. काहेतैं ? स्व कहिये मन तासँ संयुक्त कहिये संयोगवाला आत्मा तामें विशेषणतासंबंधसँ सुखाभाव दुःखाभाव रहैंहैं, तैसँ धर्माभावअधर्माभावसँ भी मनका स्वसंयुक्त विशेषणतासंबंध है, तथापि प्रत्यक्ष होवै नहीं. "मयि धर्मो नास्ति, मयि अधर्मो नास्ति" ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव किसीकूं होवै नहीं औ सुखाभावदुःखाभावके प्रतियोगी सुखदुःख हैं तिनका जैसँ अनुपलंभ अभावकालमें होवैहै, तैसँ धर्माभावअधर्माभावके प्रतियोगी जो धर्म अधर्म तिनकाभी अनुपलंभ होवैहै; यातें प्रतियोगीका अनुपलंभरूप सहकारीसहित मनसँ सुखाभावदुःखाभावका प्रत्यक्ष होवैहै; तैसँ धर्माधर्मरूप प्रतियोगीका अनुपलंभरूप सहकारीसहित मनसँ धर्माधर्मके अभावकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसँ वायुमें रूपभाव प्रत्यक्ष है गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं है. रूपाभावका प्रतियोगी रूप है, गुरुत्वा-

भावका प्रतियोगी गुरुत्व है, तिन दोनोंका वायुमें अनुपलंभ है. औ नेत्रका वायुमें संयोगसंबंध होवैहै, नेत्रसंयुक्तवायुमें रूपाभाव गुरुत्वाभाव विशेषणतासंबंधमें रहैहै यातें स्वसंबद्धविशेषणतासंबंधमें जैसे वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै, तैसे स्वसंबद्ध विशेषणतासंबंध गुरुत्वाभावमें भी नेत्रका है; यातें "वायौ रूपं नास्ति" इस चाक्षुषप्रतीतिकी नाई "वायौ गुरुत्वं नास्ति" ऐसी चाक्षुषप्रतीति भी हुई चाहिये. यातें इंद्रियजन्य अभावके प्रत्यक्षमें केवल अनुपलंभ सहकारी नहीं है; किंतु योग्यानुपलंभ सहकारी हैं वायुमें अनुपलंभ जैसे रूपका है तैसे गुरुत्वकाभी अनुपलंभ है, परंतु योग्यानुपलंभ रूपका है गुरुत्वका योग्यानुपलंभ नहीं. काहेतें ? प्रत्यक्षयोग्यकी अप्रतीतिकूं योग्यानुपलंभ कहैहै. रूप तौ प्रत्यक्षयोग्य है औ गुरुत्व प्रत्यक्षयोग्य नहीं. काहेतें ? तराजूके ऊर्ध्वादिभावमें गुरुत्वकी अनुमिति होवैहै, किसी इंद्रियमें गुरुत्वका ज्ञान होवै नहीं; यातें प्रत्यक्षयोग्य गुरुत्व नहीं होनेतें ताका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ नहीं तैसे आत्मामें सुखाभाव दुःखाभावका मानसप्रत्यक्ष होवैहै; तहांभी प्रत्यक्षयोग्य सुखका अनुपलंभ और प्रत्यक्षयोग्य दुःखका अनुपलंभ होनेतें योग्यानुपलंभ सहकारीका संभव है; औ धर्माभाव अधर्माभावका आत्मामें मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं, तहांभी धर्माधर्मरूप प्रतियोगीका अनुपलंभ तौ है, परंतु धर्माधर्म केवल शास्त्रवेद्य हैं प्रत्यक्षयोग्य नहीं; यातें धर्माधर्मका योग्यानुपलंभ नहीं, ताके अभावमें धर्माभाव अधर्माभावका मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं.

स्तंभमें पिशाचके दृष्टांतमें शंकासमाधानपूर्वक

अनुपलंभका निर्णय ॥ २६ ॥

तैसे स्तंभमें पिशाचात्वंगभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं, तहांभी पिशाचरूप प्रतियोगीका अनुपलंभ तौ है परंतु प्रत्यक्षयोग्य पिशाच नहीं, यातें योग्यानुपलंभ नहीं. प्रत्यक्षयोग्य प्रतियोगीके अनुपलंभकूं योग्यानुपलंभ कहैहै. पिशाचात्वंगभावका प्रतियोगी जो पिशाच सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें पिशाचका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ नहीं.

यामें यह शंका रहै है:—स्तंभमें पिशाचका भेदभी प्रत्यक्ष नहीं चाहिये. काहेतें ? पिशाचान्योन्याभावकूं पिशाच भेद कहैं हैं. ताका प्रतियोगीभी पिशाच है, सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं; यातें योग्यानुपलंभके अभावतें पिशाचात्यंताभावकी नाई पिशाचान्योन्याभावभी अप्रत्यक्ष हुया चाहिये, जो सिद्धांती ऐसैं कहैं:—उक्तरूप योग्यानुपलंभ नहीं है किंतु प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीके अनुपलंभकूं योग्यानुपलंभ कहैं हैं प्रतियोगी चाहै प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा अप्रत्यक्ष होवै. अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य चाहिये; तामें प्रतियोगीका अनुपलंभ चाहिये. स्तंभमें जो पिशाचान्योन्याभाव ताका प्रतियोगी पिशाच है सो तौ प्रत्यक्षयोग्य नहीं है औ तामें प्रत्यक्षयोग्यताकी अपेक्षाभी नहीं, तथापि पिशाचान्योन्याभावका अधिकरण स्तंभ है सो प्रत्यक्षयोग्य होनेतें योग्यानुपलंभका सद्भाव है; यातें पिशाचका अन्योन्याभाव स्तंभमें प्रत्यक्ष संभवै है. सिद्धांतीका यह समाधान संभवै नहीं. काहेतें ? उक्त रीतिसें यह सिद्ध होवै है:—अभावका प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा प्रत्यक्षके अयोग्य होवै, जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य होवै तामें प्रतियोगीका अनुपलंभ होवै औ सो योग्यानुपलंभ अभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है ऐसा अर्थ मानैं तौ स्तंभमें पिशाचात्यंताभावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसें आत्मामें धर्माभाव अधर्माभावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतें ? स्तंभवृत्तिपिशाचात्यंताभावका अधिकरण स्तंभ है, सो प्रत्यक्षयोग्य है. आत्मवृत्ति धर्माभावअधर्माभावका अधिकरण आत्मा प्रत्यक्षयोग्य है, परंतु इतना भेद है स्तंभ तौ बाह्यइंद्रियजन्यप्रत्यक्षयोग्य है, यातें स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका बाह्य इंद्रियजन्य प्रत्यक्ष हुया चाहिये, औ आत्मा मानसप्रत्यक्ष योग्य है, यातें आत्मामें धर्माभाव अधर्माभावका मानसप्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो वायुकूं प्रत्यक्षयोग्यता मानैं तौ वायुवृत्ति गुरुत्वाभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो वायुकूं प्रत्यक्षयोग्यता नहीं मानैं तौ वायुवृत्तिरूपाभावकाभी प्रत्यक्ष नहीं हुया

चाहिये औ वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है यह सिद्धांत है, औ अनुभव-
सिद्ध है. यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा. औ जो सिद्धांती इसरीतिसें समा-
धान करै:—योग्यानुपलंभ दो प्रकारका है. एक तौ प्रत्यक्षयोग्य प्रति-
योगीका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ है औ दूसरा प्रत्यक्षयोग्य अधिकर-
णमें प्रतियोगीका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ है. अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें
प्रथम योग्यानुपलंभ सहकारी है, यातें अधिकरण तौ प्रत्यक्षयोग्य होवै
अथवा अयोग्य होवै. जिस अत्यंताभावका प्रतियोगी प्रत्यक्ष योग्य होवै
ताका अनुपलंभ अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है, औ अन्योन्याभावके
प्रत्यक्षमें द्वितीय योग्यानुपलंभ सहकारी है; यातें अन्योन्याभावका
प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा अयोग्य होवै. प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें
प्रतियोगीका अनुपलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है; यातें कहूंभी
दोष नहीं; स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी पिशाचप्रत्यक्ष योग्य
नहीं, यातें स्तंभवृत्ति पिशाचात्यंताभाव अप्रत्यक्ष है; औ स्तंभवृत्ति
पिशाचान्योन्याभावका अधिकरण स्तंभ है सो प्रत्यक्ष है. यातें स्तंभमें
पिशाचान्योन्याभाव प्रत्यक्ष है. आत्मवृत्ति सुखात्यंताभाव दुःखात्यंताभा-
वके प्रतियोगी सुखदुःख मानसप्रत्यक्षयोग्य हैं तिनके अत्यंताभावनका
मानसप्रत्यक्ष होवै है. धर्मअधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें तिनके अत्यंता-
भावनका प्रत्यक्ष होवै नहीं. रूपगुण तौ प्रत्यक्षयोग्य है यातें वायुमें रूपा-
त्यंताभावका प्रत्यक्ष होवै है. गुरुत्व गुण प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें वायुमें
गुरुत्वात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं; इसरीतिसें यह अर्थ सिद्ध हुआ:—अधिकरणमें
प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुपलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सह
कारी हैं. औ प्रतियोगीमें प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुपलंभ अत्यं-
ताभावके प्रत्यक्षमें सहकारी हैं. ऐसा नियम सिद्धांती कहें सोभी संभयें नहीं.
काहेतें ? अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यताहेतु होवै तौ
वायुमें रूपवद्भेदका प्रत्यक्ष होवै है, सो नहीं हुआ चाहिये. “वायू रूप-

वान्न" ऐसा प्रत्यक्ष सर्वकू होवै है औ वक्ष्यमाण रीतिसँ ऐसा प्रत्यक्ष संभवै है. तहां अन्योन्याभावका अधिकरण वायु है सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं औ वायुकू आग्रहसँ प्रत्यक्षयोग्यता मानैँ तौ वायुमें गुरुत्ववद्भेदकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ "वायुर्गुरुत्ववान्न" ऐसा प्रत्यक्ष किसीकू होवै नहीं वक्ष्यमाण रीतिसँ संभवै नहीं, औ स्तंभमें पिशाचवद्भेद अप्रत्यक्ष है अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यता हेतु होवैँ तौ पिशाचवद्भेदका अधिकरण स्तंभ है. ताकू प्रत्यक्षयोग्य होनेतँ पिशाचवदन्योन्याभावरूप पिशाचवद्भेद प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ "स्तंभः पिशाचवान्न" ऐसा प्रत्यक्ष होवैँ नहीं; यातँ प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीका अनुपलंभरूप योग्यानुपलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है यह नियम संभवैँ नहीं. तैसँ अत्यन्ताभावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगीकी योग्यताकूँ सहकारी मानैँ तौ जलपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यन्ताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतँ ? जलपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वके अत्यन्ताभावका प्रतियोगी पृथिवीत्व है. ताका घटादिकनमें चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैँ है; यातँ प्रत्यक्षयोग्य प्रतियोगी है औ ताका जलपरमाणुमें उपलंभ कहिये प्रतीति होवैँ नहीं. यातँ अनुपलंभ है. औ जलपरमाणुसँ नेत्रका संयोग होवैँ यातँ जलपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वात्यन्ताभावसँ नेत्रका स्वसंयुक्त विशेषणतासंबंधभी है औ जो ऐसँ कहँ परमाणु निरवयव है तासँ नेत्रका संयोग संभवैँ नहीं. काहेतँ ? पदार्थके एकदेशमें संयोग होवैँ है, अवयवकूँ देश कहँ हँ, परमाणुके अवयवरूप देश संभवैँ नहीं. सकल परमाणुमें संयोग कहँ तौ अव्याप्यवृत्ति संयोगका स्वभाव नहीं होवैँगा. एकदेशमें होवैँ एकदेशमें नहीं होवैँ सो अव्याप्यवृत्ति कहियेहै. यातँ परमाणुसँ नेत्रका संयोग होवैँ नहीं सो संभवैँ नहीं:—काहेतँ ? परमाणुका संयोग नहीं होवैँ तौ द्वयणक नहीं होवैँगा औ परमाणुमें महत्त्वात्यन्ताभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैँहँ सो नहीं होवैँगा. परमाणुमें महत्त्वाभावका प्रत्यक्ष होवैँहँ तौ स्पष्ट होवैँगा यातँ नेत्रसंयुक्त

विशेषणतासंबंधसें जैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका प्रत्यक्ष होवैहै, तैसें नेत्रसं-
युक्तविशेषणतासंबंधसें पृथिवीत्वाभावकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. नेत्रसंयुक्त
परमाणुमें महत्त्वाभावकी नाई पृथिवीत्वाभावका विशेषणतासंबंध है परमाणु-
का संयोग व्याप्यवृत्ति होवैहै यह मंजूषाकी टीकामें लिख्याहै:—यातें जलपर-
माणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावके प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतें ताकाभी प्रत्यक्ष
हुया चाहिये; औ वक्ष्यमाण रीतिसें जलपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावका
प्रत्यक्ष होवै नहीं. इस रीतिसें सकल अभावनके प्रत्यक्षमें एकरूप योग्यानुप-
लंभ संभवै नहीं, औ अन्योन्याभाव अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें भिन्न भिन्न
रूपवाला योग्यानुपलंभ सहकारी कहनाभी संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—“योग्ये अनुपलंभः योग्यानुपलंभः”
ऐसा सप्तमीसमास करें तौ अधिकरणमें प्रत्यक्षयोग्यता होवै तहां योग्यानु-
पलंभ सिद्ध होवैहै. औ “योग्यस्य अनुपलंभः योग्यानुपलंभः” ऐसा पष्ठी-
समास करें तौ प्रतियोगिमें प्रत्यक्ष योग्यता होवै तहां योग्यानुपलंभ सिद्ध
होवै है, तहां एक एक प्रकारके योग्यानुपलंभ माननेमें दोष कह्या;
तैसें अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणयोग्यताका साधक सप्तमी-
समासवाला योग्यानुपलंभ मानै औ अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगीकी
योग्यतासाधक पष्ठीसमासवाला योग्यानुपलंभ सहकारी मानै तौ अभावभे-
दसें दोनुंका अंगीकार होवै तार्थभी दोष कह्या; यातें अन्य प्रकारका
योग्यानुपलंभ सहकारी है औ योग्यानुपलंभ शब्दमें सप्तमीसमास औ
पष्ठीसमास नहीं किंतु “नीलो घटः” या शब्दकी नाई प्रथमासमास है
सो इसरीतिसें है:—जैसें “नीलभासौ घटो नीलघटः” या शब्दमें प्रथमासमास
है, ताकूं व्याकरणमें कर्मधारय कहें हैं. जहां कर्मधारयसमास होवै तहां पूर्व
पदार्थका उत्तरपदार्थसें अभेद प्रतीत होवै है. जैसें “नीलघटः” या शब्दमें
कर्मधारयसमास करें तब नीलपदार्थका घटपदार्थसें अभेद प्रतीत होवै है
तैसें “ योग्यभासौ अनुपलंभः योग्यानुपलंभः” इसरीतिसें कर्मधारय

समास करै तौ योग्यानुपलंभशब्दसँ योग्यपदार्थका अनुपलंभ पदार्थसँ अभेद प्रतीत होवैहै. यातँ अभावके प्रतियोगी औ अधिकरण चाहै जैसें होवै तिनकी योग्यतासँ प्रयोजन नहीं. अनुपलंभमें योग्यता चाहिये. जहां प्रतियोगीका अनुपलंभ योग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवैहै; जहां प्रतियोगीका अनुपलंभ अयोग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. अनुपलंभमें योग्यता अयोग्यता इस प्रकारकी है:—उपलंभाभावकू अनुपलंभ कहैहै प्रतीतिज्ञान उपलंभ ये पर्याय शब्द हैं. प्रतियोगीकी प्रतीतिका अभाव अनुपलंभशब्दका अर्थ है, यातँ इंद्रियसँ घटाभावके प्रत्यक्षमें घटकी प्रतीतिका अभाव सहकारी है. तहां घटाभावका ज्ञान प्रमा रूप फल है औ घटज्ञानका अभाव घटाभावप्रमाका सहकारी कारण है. सो घटज्ञानका अभाव योग्य चाहिये; घटज्ञानाभावकूही घटानुपलंभ कहैहै, तिस अभावरूप अनुपलंभमें अन्यप्रकारकी तौ योग्यता संभवै नहीं किंतु जा अनुपलंभका उपलंभरूप प्रतियोगी योग्य होवै सो अनुपलंभयोग्य कहिये है. जा अनुपलंभका प्रतियोगी उपलंभ अयोग्य होवै सो अनुपलंभ अयोग्य कहिये है यातँ यह सिद्ध हुआ:—योग्य उपलंभका अभावरूप योग्यानुलंभ सहकारी है, इसरीतिसँ अनुपलंभकी योग्यता कहनेका उपलंभकी योग्यतामें पर्यवसान होवै है, यातँ उपलंभमें योग्यता चाहिये. योग्य उपलंभका अभाव योग्यानुपलंभ कहिये है. उपलंभकी योग्यताका अनुपलंभमें व्यवहार होवै है. यद्यपि प्रथमही योग्य उपलंभके अभावकू योग्यानुपलंभ कहै तौ लाघव है; उपलंभरूपप्रतियोगीद्वारा अनुपलंभकू योग्य कहना निष्फल है, तथापि व्याकरणकी मर्यादासँ योग्यानुपलंभ शब्दका अर्थ करै तब अनुपलंभमें योग्यता प्रतीत होवै है; यातँ उपलंभवृत्ति मुख्य योग्यताका अनुपलंभसँ आरोप कहा है; यातँ यह सिद्ध अर्थ है जहां प्रतियोगीके योग्य उपलंभका अभाव होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवै है. जहां प्रतियोगीकी सत्तासँ नियमकारिके प्रतियोगीके उपलंभकी सत्ता होवै सो उपलंभयोग्य

हे ताका अभाव अनुपलंभभी योग्य कहिये है. जहां प्रतिप्रोगी हुयेंभी नियम करिकै प्रतियोगीका उपलंभ न होवै सो उपलंभ अयोग्य है. ताका अभाव अनुपलंभ भी अयोग्य कहिये हैं. जैसे आलोकमें घटकी सत्ता होवै तब नियमकरिकै घटका उपलंभ होवै है, तहां घटका उपलंभ योग्य है ताका अनुपलंभभी योग्य कहिये है, तैसें संयोगसंबंधसें जहां पिशाच होवै तहां पिशाचसत्तासें नियमकरिकै पिशाचका उपलंभ होवै नहीं, यातें पिशाचका उपलंभ अयोग्य है; ताका अभाव पिशाचानुपलंभभी अयोग्य कहिये है. इसरीतिसें घटानुपलंभ योग्य है सो घटाभावके प्रत्यक्षमें हेतु है औ पिशाचानुपलंभ योग्य नहीं, यातें पिशाचानुपलंभतें पिशाचात्वंताभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. यद्यपि घटाभावाधिकरणमें घटकी सत्ता औ घटोपलंभकी सत्ता संभवै नहीं तथापि घटका औ घटोपलंभका ऐसा आरोप होवै है. "यदि भूतले घटः स्यात् । तदा घटोपलंभः स्यात्" यातें घटाभावाधिकरणमेंभी आरोपित घटकी सत्ता औ घटानुपलंभ होतेंभी आरोपित घटोपलंभकी सत्ता संभवै है. यातें यह निष्कृष्ट अर्थ है:—जिस अभावके अधिकरणमें प्रतियोगीका आरोप करे प्रतियोगीके उपलंभका नियमतें आरोप होवै सो उपलम्भ योग्य है. तिसका अनुपलंभभी योग्य कहिये औ तिस अधिकरणमें सो अभाव प्रत्यक्ष है; जिस अभावके अधिकरणमें जिस अभावके प्रतियोगीका आरोप करे तिस प्रतियोगीके उपलंभका आरोप होवै नहीं. सो अभाव अप्रत्यक्ष है जैसे अंधकारमें घटाभाव प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें ? अंधकारमें "यदि अत्र घटः स्यात् तदा तस्योपलंभः स्यात्" इस रीतिसें घटके आरोपतें घटके उपलंभका नियमतें आरोप संभवै नहीं; यातें अंधकारमें घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं. स्तंभमें पिशाचका भेद प्रत्यक्ष है, काहेतें ? "यदि वादात्म्येन पिशाचः स्तंभे स्यात्तदा उपलभ्येत" इन रीतिसें स्तंभवृत्ति वादात्म्यसंबन्धमें पिशाचके आरोपतें पिशाचके उपलंभका आरोप नियमतें होवै है. काहेतें ? स्तंभमें वादात्म्यसंबन्धमें स्तंभ

ताका नियमतेँ उपलंभ होवैहै; तैसेँ पिशाचभी तादात्म्यसंबंधसेँ स्तंभमें होवै तौ स्तंभकी नाई ताकाभी नियमतेँ उपलंभ होवै. ता उपलंभके अभावतेँ स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसेँ पिशाच नहीं; यातेँ पिशाचका स्तंभमें तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नाभाव है. तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूं ही अन्योन्याभाव कहें हैं. औ स्तंभमें संयोगसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव तथा समवायसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं. काहेतेँ ? "स्तंभे यदि संयोगेन पिशाचः स्यात् समवायेन वा पिशाचः स्यात् तदा तस्योपलंभः स्यात्" इसरीतिसैँ संयोगसंबंधतेँ अथवा समवायसंबंधतेँ पिशाचका स्तंभमें आरोप करेँ पिशाचका उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतेँ ? जहां श्मशानके वृक्षादिकनमें संयोगसंबंधसेँ पिशाच रहै है औ अपने अवयवनमें समवायसंबंधसेँ पिशाच रहै है, तहांभी पिशाचका उपलंभ होवै नहीं, औ जो स्तंभमें संयोगसंबंधसेँ अथवा समवायसंबंधसेँ होवै तिन सर्वका उपलंभ होवै तौ स्तंभमें संयोगसंबंधतेँ वा समवायसंबंधतेँ पिशाचके आरोपतेँ पिशाचके उपलंभका आरोप होवै; औ स्तंभमें ही द्व्यणुकादिकनका संयोग है. औ चायुका संयोग है, यातेँ द्व्यणुक वायु संयोगसंबंधसेँ स्तंभवृत्ति है तिनका उपलंभ होवै नहीं, औ समवाय संबंधसेँ गुरुत्वादिक अप्रत्यक्ष गुण रहैहै तिनका स्तंभमें उपलंभ होवै नहीं, यातेँ स्तंभमें संयोगसंबंधतेँ वा समवायसंबंधतेँ पिशाचके आरोपतेँ ताके उपलंभका आरोप होवै नहीं; यातेँ स्तंभमें संयोगसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव औ समवायसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव अप्रत्यक्ष हैं. यद्यपि जहां तादात्म्यसंबंधसेँ पिशाच होवै तहां पिशाचका नियमतेँ उपलंभ होवै नहीं, काहेतेँ ? तादात्म्यसंबंधसेँ पिशाचमें पिशाच है औ उपलंभ होवै नहीं; यातेँ तादात्म्यसंबंधसेँ पिशाचके आरोपतेँभी नियमतेँ पिशाचोपलंभका आरोप संभव नहीं, अत्यंताभावकी रीतिही अन्योन्याभावमें है, तथापि अन्य प्रकारसेँ भेद है. स्तंभमें जो तादात्म्यसंबंधसेँ होवै ताका नियमतेँ उपलंभ होवैहै.

स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसे स्तंभ है अन्य नहीं. औ स्तंभका नियमते उपलंभ होवैहै. जो और कोई पदार्थ स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसे रहै तौ स्तंभकी नाई ताकाभी उपलंभ चाहिये, याते तादात्म्यसंबंधसे स्तंभमें पिशाचके आरोपते ताके उपलंभका नियमते आरोप होवैहै. "यदि तादात्म्येन पिशाचः स्तंभः स्यात्तदा तस्य स्तंभस्यैव उपलंभः स्यात्" इसरीतिसे स्तंभमें तादात्म्यसे पिशाचके आरोपते पिशाचोपलंभका आरोप होवैहै, याते स्तंभमें पिशाचभेद प्रत्यक्ष होवैहै, तिसीस्तंभमें पिशाचवत्का भेद अप्रत्यक्ष है. काहेते ? " यदि तादात्म्येन स्तंभः पिशाचवत् स्यात्तदा पिशाचवत्त्वेन स्तंभस्योपलंभः स्यात्" इस रीतिसे स्तंभमें तादात्म्यसे पिशाचवत्के आरोपते पिशाचवत्के उपलंभका आरोप संभवै नहीं. काहेते ? पिशाचवत् वृक्षादिकनमें पिशाचवत्ताका उपलंभ होवै नहीं, याते स्तंभमें पिशाचवत्ताका भेद अप्रत्यक्ष है. पिशाचके भेदकी नाई प्रत्यक्ष नहीं. इस प्रकारसे बुद्धिमान् अनुभवसे देखिलेवै. प्रतियोगीके उपलंभका आरोप जहां संभवै सो अभावप्रत्यक्ष होवै है.

उपलंभके आरोप औ अनारोप करिके अभावकी प्रत्यक्षता
औ अप्रत्यक्षतामें उदाहरण ॥ २७ ॥

तैसे "आत्मनि यदि सुखं दुःखं वा स्यात्तदा सुखस्य च दुःखस्य च उपलंभः स्यात्" इसरीतिसे आत्मामें सुखदुःखके आरोपते तिनके उपलंभका नियमते आरोप होवैहै. काहेते ? कदीभी अज्ञात सुखदुःख होवें नहीं ज्ञातही होवें हैं; याते सुखदुःखका आरोप हुये तिनका उपलंभका नियमते आरोप होवै है, याते आत्मवृत्ति सुखाभाव दुःखाभाव प्रत्यक्ष है. औ "आत्मनि धर्मो यदि स्यात् अधर्मो वा स्यात्तदा तस्य उपलंभः स्यात्" इसरीतिसे धर्माधर्मके आरोपते तिनके उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेते ? प्रत्यक्ष ज्ञानकूं उपलंभ कई हैं. यद्यपि ज्ञान प्रतीति उपलंभ ये शब्द पर्याय हैं, याते ज्ञानमात्रका नाम उपलंभ है, तथापि इस प्रसंगमें जा इन्द्रियते अभावका प्रत्यक्ष होवै ता इन्द्रियजन्य ज्ञानका उपलंभशब्दमें ग्रहण

जानना. जैसे सुखाभावका मनसे प्रत्यक्ष होवे तहां सुखके आरोपते सुखके उपलंभका आरोप कहिये मानसप्रत्यक्षका आरोप होवे, तैसे वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवे है. तहां रूपके आरोपते ताके उपलंभका आरोप कहिये चाक्षुषप्रत्यक्षका आरोप होवे है. इसरीतिसे अन्यइंद्रियते जहां अभावका प्रत्यक्ष होवे तहां अन्यइंद्रियजन्य प्रत्यक्षही उपलंभ शब्दका अर्थ जानना औ धर्म अधर्म केवल शास्त्रवेद्य हैं, तिनका उपलंभ इंद्रियजन्य ज्ञान कदीभी होवे नहीं, याते धर्म अधर्मके आरोपते तिनके उपलंभका आरोप होवे नहीं. याते धर्माभाव अधर्माभाव प्रत्यक्ष नहीं. तैसे वायुमें गुरुत्वात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं, औ वायुमें रूपात्यंताभाव प्रत्यक्ष है. काहेते ? वायुमें जो गुरुत्व होता तौ ताका उपलंभ होता. इसरीतिसे गुरुत्वके आरोपते गुरुत्वके उपलंभका आरोप होवे नहीं. काहेते ? जहां पृथिवी जलमें गुरुत्व है तहांभी गुरुत्वका प्रत्यक्षरूप उपलंभ होवे नहीं; किंतु अनुमितिज्ञान गुरुत्वका होवे है, याते गुरुत्वके आरोपते उपलंभका आरोप होवे नहीं इस कारणते वायुमें गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं। औ जो वायुमें रूप होता तौ घटरूपकी नाई वायुरूपका उपलंभ होता; केवलरूपकाही उपलंभ नहीं होता वायुकाभी उपलंभ होता. काहेते ? जा द्रव्यमें महत्त्व गुण होवे औ उद्धतरूप होवे सो द्रव्य प्रत्यक्ष होवे है. औ जा द्रव्यमें महत्त्व होवे ताका रूप प्रत्यक्ष होवे है. परमाणु द्व्यणुकमें महत्त्व नहीं तिनका रूप प्रत्यक्ष नहीं, याते त्र्यणुकादिरूप वायुमें महत्त्व है तामें रूप होता तौ त्र्यणुकादिरूप वायुका प्रत्यक्ष होता औ ताके रूपकाभी प्रत्यक्ष होता. इसरीतिसे परमाणु द्व्यणुकरूप वायुकूं त्यागिके त्र्यणुकादि वायुमें रूपके आरोपते रूपके उपलंभका आरोप होवे है, याते त्र्यणुकादिरूप वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है, परमाणु द्व्यणुकरूप वायुमें रूपका आरोप हुयेभी महत्त्वके नहीं होनेते रूपके उपलंभके आरोपके नहीं होनेते पर

७ द्व्यणुक वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष नहीं, तैसे जलपरमाणुमें पृथिवीत्वाभाव

प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें? जलपरमाणुमें पृथिवीत्व होवै तौ ताका उपलंभ होवै; इसरीतिसें पृथिवीत्वके आरोपतें पृथिवीत्वके उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतें? आश्रय प्रत्यक्ष होवै तौ जातिका प्रत्यक्ष होवै; यातें जलपरमाणुमें जलत्व है. जैसें जलत्वका प्रत्यक्ष नहीं तैसें आरोपितपृथिवीत्वके उपलंभका आरोप संभवै नहीं; यातें जलपरमाणुमें पृथिवीत्वका अभाव प्रत्यक्ष नहीं, औ परमाणुमें महत्त्वका अभाव प्रत्यक्ष है. काहेतें? परमाणुम चाक्षु-पप्रत्यक्षकी सामग्री उद्भूतरूप है औ त्वाचप्रत्यक्षकी सामग्री उद्भूत-स्पर्शभी है, परंतु महत्त्व नहीं है; यातें परमाणुका प्रत्यक्ष होवै नहीं औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य रूपादिक गुणनकाभी महत्त्वाभावतें प्रत्यक्ष होवै नहीं महत्त्ववाले द्रव्यके रूपादिकगुण प्रत्यक्ष होवैहै जो परमाणुमें महत्त्व होता तौ परमाणुका प्रत्यक्ष होता औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी प्रत्यक्षहोता घटादिकनका महत्त्व प्रत्यक्ष है, यातें रूपादिकनकी नाई महत्त्वगुणभी प्रत्यक्ष-योग्य है. आकाशादिकनमें महत्त्व तौ है परंतु उद्भूतरूप समानाधिकरण महत्त्वका प्रत्यक्ष होवैहै. आकाशादिकनमें उद्भूतरूप है नहीं यातें तिनके महत्त्वका प्रत्यक्ष होवै नहीं, तथापि महत्त्वगुण प्रत्यक्षयोग्य है. इस रीतिसें परमाणुमें महत्त्वविना अन्य सामग्री प्रत्यक्षकी है. जो महत्त्व होता तौ परमाणु औ ताके गुणनका प्रत्यक्ष होता, यातें परमाणुमें महत्त्वके आरोपतें ताके उपलंभका आरोप संभवै है. महत्त्वके आरोपतें केवल महत्त्वके उपलंभका आरोप नहीं होवैहै, किंतु परमाणुके उपलंभका औ परमाणुमें समवेत प्रत्यक्षयोग्य गुणादिकनके उपलंभका आरोप होवैहै. जो परमाणुमें महत्त्व होवै तौ परमाणुका उपलंभ होवै औ परमाणुमें समवेत प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी उपलंभ होवै औ प्रत्यक्षयोग्य जातिका तथा क्रियाकाभी उपलंभ होवै तौ परमाणु आदिकनका उपलंभ नहीं, यातें परमाणुमें महत्त्व नहीं. इसरी-तिसें परमाणुमें महत्त्वाभाव प्रत्यक्ष है, इस रीतिमें त्रिम अधिकरणमें जा अभावके प्रतियोगीके आरोपतें उपलंभका आरोप होवै त्रिम अधिकरणमें तौ अभाव प्रत्यक्ष है.

जिस इन्द्रियतै उपलंभका आरोप तिस इन्द्रियतै उपलंभके
आरोपतै अभावका प्रत्यक्ष ॥ २८ ॥

परंतु जिस इन्द्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै तिस इन्द्रियतै अभावका प्रत्यक्ष होवैहै. जैसे भूतलमें घट होवै तौ नेत्रसैं घटका उपलंभ हुया चाहिये उपलंभ होवै नहीं; यातैं घट नहीं. इस रीतिसैं जहां नेत्रजन्य उपलंभका आरोप होवै तहां घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है. औ भूतलमें घट होवै तौ त्वक्इन्द्रियतै घटका उपलंभ हुया चाहिये. इसरीतिसैं अंधकूं अथवा अंधकारमें त्वक्इन्द्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै तहां घटाभावका त्वाच-प्रत्यक्ष होवैहै इस रीतिसैं जिस इन्द्रियके उपलंभका आरोप होवै तिसी इन्द्रियतै अभावका प्रत्यक्ष होवै है. वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै त्वाच प्रत्यक्ष होवै नहीं. काहेतैं ? वायुमें रूप होता तौ रूपका नेत्रइन्द्रिय-जन्य उपलंभ होता आ उपलंभ होवै नहीं, यातैं वायुमें रूप नहीं. इसरी-तिसैं नेत्रइन्द्रियजन्य रूपोपलंभका आरोप होवै है औ वायुमें रूप होता तौ त्वक्सैं ताका उपलंभ होता. इस रीतिसैं त्वक्इन्द्रियजन्य रूपोपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतैं ? रूपसाक्षात्कारका हेतु केवल नेत्र है त्वक् नहीं, तैसैं रसनादिइन्द्रियजन्य रूपोपलंभका आरोपभी होवै नहीं; यातैं रूपाभावका चाक्षुष प्रत्यक्षही होवैहै. तैसैं मधुरद्रव्यमें तिक्करसाभावका रासनप्रत्यक्षही होवैहै. काहेतैं ? सितामें तिक्करस होता तौ ताका रसन-इन्द्रियतै उपलंभ होता औ उपलंभ होवै नहीं, यातैं सितामें तिक्क रस नहीं. इस रीतिसैं सितामें तिक्क रसके आरोपतैं रस-जन्य तिक्करसोपलंभका आरोप होवै है अन्यइन्द्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै नहीं; यातैं रसनेन्द्रियजन्यही रसाभावका प्रत्यक्ष होवै है, तैसैं स्पर्शाभावका प्रत्यक्ष त्वक्जन्यही होवै है. काहेतैं ? अग्निमें शीतस्पर्श होता तौ ताका त्वक्इन्द्रियतै उपलंभ होता, औ अग्निमें शीतस्पर्शका त्वक्सैं उपलंभ होवै नहीं, इमरीतिसैं अग्निमें शीतस्पर्शके आरोपतैं त्वक्जन्य

उपलम्बका आरोप होवै है, यातैं स्पर्शाभावका प्रत्यक्ष केवल त्वक्जन्म होवै है तैसैं परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्षही होवै है. काहेतैं ? परमाणुका भेद महत्त्व है औ परिमाणगुणका ज्ञान चक्षु औ त्वचा दोनुसैं होवै है यह अनुभवतिद्ध है. घटका छोटापना बडापना नेत्रसैं औ त्वचासैं जानिये है; यातैं दोनु इंद्रियका विषय महत्त्व है, तथापि अ-
 कृष्टतममहत्त्वका त्वचासैं ज्ञान होवै तौ व्यणुकके महत्त्वका त्वचासैं ज्ञान हुया चाहिये. यातैं अकृष्टतममहत्त्वका केवल नेत्रसैं ज्ञान होवै है औ पर-
 माणुमेंभी अकृष्टतममहत्त्वका ही आरोप होवैगा. ता अकृष्टतममहत्त्वका-
 त्वाचप्रत्यक्ष तौ होवै नहीं चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है, यातैं परमाणुमें महत्त्वके आ-
 रोपनतैं नेत्रजन्म उपलम्बकाही आरोप होनेतैं परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष
 प्रत्यक्ष होवै है. त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं. जो परमाणुमें महत्त्व होता तौ व्यणुक
 महत्त्वकी नाई नेत्रसैं ताका उपलम्ब होता. इसरीतिसैं चाक्षुष उपलम्बका
 आरोप होवैहे त्वाच उपलम्बका नहीं. आत्मामें सुखाभावादिकनका मानस
 प्रत्यक्षही होवैहे. काहेतैं ? आत्मामें सुख होता तौ मनसैं सुखका उपलम्ब
 होता. इसकालमें सुखका उपलम्ब होवै नहीं यातैं इसकालमें मेरेविषैं सुख
 नहीं. इसरीतिसैं आत्मामें सुखके आरोपतैं ताके मानस उपलम्बका आरोप
 होवैहे यातैं सुखाभावका मानसप्रत्यक्ष होवैहे; तैसैं दुःखाभाव इच्छाभाव
 द्वेषाभावकाभी मानसप्रत्यक्ष होवैहे; परंतु अपने सुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष हें
 परसुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष नहीं; किंतु शब्दादिकनमें तिनका परोक्ष-
 ज्ञान होवैहे. काहेतैं ? अन्यकूं सुखादिक इयेंभी तिनका उपलम्ब दूसरेकूं होवै
 नहीं यातैं अन्यमें सुख होता तौ मेरेकूं उपलम्ब होता. इसरीतिमें अन्यवृत्ति
 सुखादिकनका आपकूं उपलम्बका आरोप होवै नहीं, यातैं अन्यवृत्तिसुखा-
 दिकनका अभाव प्रत्यक्ष नहीं इसरीतिमें प्रतियोगीके आरोपतैं जहां उपल-
 म्बका आरोप होवै मो अभाव प्रत्यक्ष है. एमें उपलम्बका अभावरूप
 अनुपलम्बकूं योग्यानुपलम्ब कहैं हें, यातैं प्रतियोगीके आरोपतैं जिस उप-

लम्बका आरोप होवै सो उपलम्ब जाका प्रतियोगी होवै, ताकूं योग्यानुपलम्ब कहैं हैं. या अर्थमें कोई दोष नहीं. इसरीतिसें जा अधिकरणमें जिसपदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्ब संभवै तिस अधिकरणमें ताका अभाव प्रत्यक्ष है, एकही पिशाचका भेद स्तंभमें प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें अप्रत्यक्ष है. यातैं जिस अधिकरणमें कहा जास पदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्ब संभवै तिसके अभावकूं प्रत्यक्ष कहतैं तौ पिशाचका इन्द्रियजन्य आरोपित उपलम्बभी स्तंभमें होवैहै; परमाणुमें भी पिशाचका भेद प्रत्यक्ष होवैगा; यातैं अधिकरणका नाम लेकै कहा है. स्तंभाधिकरणमें उपलम्बका आरोप तौ होवै है स्तंभमें ही पिशाचभेद प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें तादात्म्यसंबंधसें पिशाच हुआभी परमाणकी नाई ताका उपलम्ब संभवै नहीं, यातैं परमाणुमें पिशाचभेद प्रत्यक्ष नहीं. औ जिसपदार्थका ऐसा कहनेनै वायुमें रूपात्यन्ताभावकी नाई गुरुत्वात्यंताभाव प्रत्यक्ष होवै नहीं, जो जिस अधिकरणमें इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्ब संभवै तिस अधिकरणमें अभावप्रत्यक्ष है इतनाही कहैं तौ वायुअधिकरणमें रूपका इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्ब संभवै है. गुरुत्वाभावभी प्रत्यक्ष होवैगा, यातैं जिसपदार्थका उपलम्ब संभवै ताका अभाव प्रत्यक्ष कहा, यातैं रूपके आरोपित उपलम्बसें वायुमें गुरुत्वका अभाव प्रत्यक्ष होवै नहीं. इसरीतिसें जहां प्रतियोगीका जा इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्ब होवै, तिस इंद्रियतैं अभावका प्रत्यक्ष होवैहै. औ जहां उक्तीतिसें उपलम्ब नहीं संभवै तहां अभावका परोक्षज्ञान होवैहै यह नैयायिकमत है.

उक्तीतिसें न्यायमतमें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है; इंद्रियमें विशेषणता औ इंद्रियसंबंधमें विरोधता अभावमें इंद्रियका संबंध है सो व्यापार है; अभावकी प्रत्यक्षपमा फल है; औ योग्यानुपलम्ब इंद्रियका सहकारी कारण है करण नहीं.

न्यायमतमें सामग्रीसहित अभावप्रमाका कथन ॥ २९ ॥

जैसे घटादिजनके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी कारण है औ नेत्र इंद्रिय कारण है तैसे अभावके प्रत्यक्षमें भी योग्यानुपलंभ सहकारी है औ अभावके चाक्षुष प्रत्यक्षमें कभी आलोकसंयोग सहकारी नहीं; यद्यपि अंधकारमें घटाभावका त्वाचप्रत्यक्ष होवे है चाक्षुषप्रत्यक्ष होवे नहीं; आलोकमें घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवे है; यातें अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षमें अन्वयव्यतिरेकतें आलोकसंयोग सहकारी कहा चाहिये; तथापि घटमें कुलालपिताकी नाई अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग अन्यथासिद्ध है, जैसे घटके कारण कुलालकी सिद्धि करिके कुलालका पिता कारणसामग्रीतें बाह्य रहै है घटका कारण नहीं कहिये है; किंतु घटके कारणका कारण है, तैसे अभावके प्रत्यक्षका सहकारी कारण योग्यानुपलंभ है; ताकी सिद्धि करिके अभाव प्रत्यक्षकी कारणसामग्रीतें आलोकसंयोग बाह्य रहै है काहेतें ? अनुपलंभका प्रतियोगी जो उपलंभ ताका जहां आरोप संभवै सो अनुपलंभयोग्य कहिये है. घटके चाक्षुष उपलंभका आरोप आलोकमें होवे है अंधकारमें चाक्षुषउपलंभका आरोप होवे नहीं यातें घटाभावके चाक्षुष प्रत्यक्षका सहकारी कारण जो योग्यानुपलंभ ताका साधक आलोक है. घटाभावके चाक्षुष प्रत्यक्षका साक्षात्कारण नहीं होनेतें कारणसामग्रीतें बाह्य है; यातें कुलालपिताकी नाई अन्यथासिद्ध है. जैसे कुलालपिता घटका कारण नहीं तैसे आलोकसंयोगभी अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षका कारण नहीं किंतु चाक्षुष प्रत्यक्षका कारण जो योग्यानुपलंभ ताका उक्त रीतिमें साधक है.

औ प्राचीनग्रन्थनमें ताँ योग्यानुपलंभ इसरीतिमें कहा है:—जहां प्रतियोगीविना प्रतियोगीके उपलंभकी सकल सामग्री होवे औ उपलंभ होवे नहीं वहां योग्यानुपलंभ है. जैसे आलोकमें घट नहीं वहां योग्यानुपलंभ है. काहेतें? घटाभावका प्रतियोगी घट नहीं है वा विना आलोकसंयोग

द्रष्टाके नेत्ररूप घटके चाक्षुष उपलंभकी सामग्री होनेतैं योग्यानुपलंभ है. औ अंधकारमें जहां घट नहीं तहां योग्यानुपलंभ नहीं. काहेतैं ? प्रतियोगीके चाक्षुष उपलंभकी सामग्रीमें आलोकसंयोग है ताका अभाव है; तैसें स्तंभमें तादात्म्य संबंधसैं जो रहै ताके उपलंभकी सामग्री स्तंभ-वृत्ति उद्भूतरूप महत्त्व है; यातैं स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसैं पिशाचका अनु-पलंभ योग्य है, औ संयोगसंबंधसैं जो स्तंभवृत्ति होवै ताके उपलंभकी सामग्री स्तंभके उद्भूतरूप औ महत्त्व नहीं हैं; किंतु संयोगसंबंधसैं रहने-वालेमें उद्भूतरूप महत्त्व चाहिये सो पिशाचमें है नहीं; यातैं संयोगसंबंधा-वच्छिन्न पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी जो पिशाच ताके उपलंभकी सामग्री पिशाचवृत्ति उद्भूतरूपके अभावतैं संयोगसंबंधसैं पिशाचका अनु-पलंभ योग्य नहीं; इसरीतिसैं प्रतियोगी विना प्रतियोगीके उपलंभकी सकल सामग्री हुयां उपलंभ नहीं होवै सो योग्यानुपलंभ अभावके प्रत्यक्षका सहकारी कारण है; इसरीतिसैं जहां योग्यानुपलंभ होवै औ इन्द्रियका अभावतैं संबंध होवै तहां इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षप्रमा अभावकी होवै है. जहां योग्यानुपलंभ नहीं होवै तहां अभावका प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं, किंतु अनुमानादिकनतैं परोक्षज्ञान होवै है. नैयायिकरीतिसैं अभाव प्रत्यक्षमें योग्यानुपलंभ सहकारी है. इन्द्रिय करण है.

भट्ट औ वेदांतमतमें न्यायमतमें अभावप्रमाकी

सामग्रीविषै विलक्षणता ॥ ३० ॥

औ भट्टमतमें तथा अद्वैतमतमें योग्यानुपलंभही करण है. अभावज्ञानमें इंद्रियकूं करणता नहीं; इसवास्ततैं अनुपलब्धि नाम भिन्नप्रमाण भट्ट-ने मान्या है, तिसके अनुसारही अद्वैतग्रन्थनमें भी अभावप्रत्यक्षका हेतु अनुपलब्धि नाम भिन्नप्रमाणही लिखा है. अनुपलंभकूं ही अनुपल-ब्धि कहैं हैं जैसा योग्यानुपलंभ नैयायिकने सहकारी मान्या है तैसाही अनुपलंभ भट्टमत अद्वैतमतमें प्रमाण है. नैयायिकमतमें अभावप्रत्यक्षके औ इंद्रिय औ योग्यानुपलंभ दोनूं हैं; तिनमें इंद्रिय तौ करण है, यातैं अभाव

प्रामाण्य प्रमाण है औ अनुपलम्बकू अभावप्रमाकी सहकारीकारणता मानै हैं. कारणता नहीं मानै हैं; यातैं अनुपलम्ब प्रमाण नहीं. औ भट्टादिमतमें अनुपलब्धिही प्रमाण है.

यद्यपि अभावप्रमाकी उत्पत्तिमें अनुपलब्धिका व्यापार कोई संभवै नहीं औ व्यापारवाला जो प्रमाका कारण सो प्रमाण कहिये है; यातैं अनुपलब्धिकू प्रमाणता संभवै नहीं. तथापि व्यापारवाले प्रमाके कारणकूही प्रमाणता-होवै है; यह नियमभी नैयायिक मतमें है. औ भट्टादिकनके मतमें तौ सकल प्रमाणोंके भिन्न भिन्न लक्षण हैं. किसीके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश है किसी प्रमाणके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं है. जैसे प्रत्यक्षप्रमाका व्यापारवाला असाधारण कारण प्रत्यक्षप्रमाण कहिये है, अनुमितप्रमाका व्यापारवाला असाधारणकारण अनुमान कहिये है, शाब्दीप्रमाका व्यापारवाला असाधारण कारण शब्दप्रमाण कहिये है; इसरीतिसें तीनि प्रमाणोंके लक्षणमें तौ व्यापारका प्रवेश है औ तिन्ह प्रमाणोंके निरूपणमें तीनुं स्थानमें व्यापारका संभव कहि आये. औ उपमान अर्थापत्ति उपलब्धि इनके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं. उपमितिके असाधारणकारणकू उपमानप्रमाण कहै हैं; उपपादक कल्पनाका असाधारण हेतु उपपायकी अनुपपत्तिका ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण कहिये हैं, अभावकी प्रमाका असाधारण कारण अनुपलब्धिप्रमाण कहिये है. यद्यपि अभावका परोक्षज्ञानभी अनुमानादिकहनेतें होवै है; यह पूर्वकही है, यातैं अनुपलब्धिके लक्षणकी अभावज्ञानके जनक अनुमानादिकनमें अतिव्याप्ति होवै है, तथापि अनुमानादिक प्रमाण भावकी प्रमाके औ अभावकी प्रमाके साधारण कारण हैं, अभावकी प्रमाके असाधारण कारण नहीं. औ अनुपलब्धिसँ केवल अभावकाही ज्ञान होवै है यातैं अभावप्रमाका असाधारण अनुपलब्धि प्रमाण है अन्य नहीं. इसरीतिसें तीनि प्रमाणोंके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं यातैं व्यापारकी अपेक्षा तीनि प्रमाणोंमें नहीं; अनुपलब्धिप्रमाणमें अभावका ज्ञान होवै सो तौ प्रत्यक्ष होवै

है. औ अनुमानसँ तथा शब्दसँ जो अभावका ज्ञान सो परोक्ष होवै है. जितने स्थानोंमें नैयायिक इंद्रियजन्य अभावका ज्ञान कहें हैं उतनें ज्ञानही अनुपलब्धिप्रमाणजन्य हैं. काहेतें ? नैयायिकमतमें भी अभावज्ञानका सहकारीकारण अनुपलब्धि है. जैसें योग्यानुपलब्धिकूं नैयायिक इंद्रियका सहकारी मानें हैं सोई योग्यानुपलब्धि भट्टादिमतमें स्वतंत्रप्रमाणतें विनाही भेद है. नैयायिकमतमें तो अभावप्रमाका प्रमाण इंद्रिय है. वेदांतमतमें प्रमाण अनुपलब्धि है औ वेदांतमतमें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञानभी नैयायिकमतकी नाई प्रत्यक्ष है परोक्ष नहीं.

वेदांतरीतिसँ इंद्रिय अजन्यप्रत्यक्षके लक्षणका निर्णय ॥ ३१ ॥

इहां ऐसी शंका होवैहै:—इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै है अभावज्ञानकूं इंद्रियजन्यताका निषेध करिके प्रत्यक्षता कहना बनै नहीं ताका यह समाधान है:—इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै तो ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं चाहिये. काहेतें ? न्यायमतमें तो ईश्वरका ज्ञान नित्य है यातें इंद्रियजन्य नहीं औ वेदांतमतमें ईश्वरका ज्ञान मायाकी वृत्तिरूप है इंद्रियजन्य नहीं और ग्रंथनमें इंद्रियजन्यज्ञानकूं प्रत्यक्षता कहनेमें अनेक दूषण लिखे हैं, यातें इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै यह निश्चय नहीं है: किंतु प्रमाणचेतनसँ

हित आकाश मटाकाशतै भिन्न नहीं. यद्यपि मटाकाश तौ घटाकाशतै भिन्नभी है. काहेतै ? घटशून्यदेशमें भी मठ है, तथापि मठशून्यदेशमें घट नहीं, यातै मटाकाशतै घटाकाश भिन्न नहीं. इसरीतिसै वृत्ति औ विषय भिन्न देशमें रहै इतने तौ वृत्त्युपहित चेतन औ विषयोपहित चेतन भिन्न होवै हैं. औ वृत्तिविषय देशमें होवै तब विषयचेतनभी वृत्तिचेतन होवैहै, यातै विषयचेतनका वृत्तिचेतनसै भेद रहै नहीं; किंतु अभेद होवैहै. यद्यपि विषयदेशमें वृत्ति जावै तब द्रष्टाके शरीरके अंतर अंतःकरणसै लेके विषयपर्यंत वृत्तिका आकार होवैहै; यातै विषयदेशतै बाह्यभी वृत्तिका स्वरूप होनेतै विषय चेतनसै भिन्नभी वृत्तिचेतन है, तथापि तिस कालमें वृत्तिसै भिन्नदेशमें विषय नहीं, यातै विषयचेतनका वृत्तिचेतनसै अभेद कहै हैं. औ जो दोनुंका परस्पर अभेद कहै लिख्या होवै तौ ताका अभिप्राय यहहै:—जितना वृत्तिभाग घटदेशमें है उतना वृत्तिभा- उपहित चेतन घटचेतनसै पृथक् नहीं; इसरी- तिसै जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसै अभेद होवै सो ज्ञान प्रत्यक्ष कहियेहै.

प्रत्यभिज्ञा औ अभिज्ञा प्रत्यक्षज्ञान औ स्मृतिआ-
दिपरोक्षज्ञानोंका सामग्रीसहित निर्णय ॥ ३२ ॥

जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसै अभेद नहीं होवै सो ज्ञान परोक्ष कहि-
येहै. संस्कारजन्य स्मरणरूप अंतःकरणकी वृत्ति शरीरके अंतरही होवैहै,
ताका विषय देशांतरमें होवैहै. अथवा नष्ट हो जावै है. यातै विषयचेतनका
वृत्तिचेतनमें अभेद नहीं होनेतै स्मृतिज्ञान परोक्ष है औ जिसपदार्थके
पूर्वअनुभवके संस्कार होवै औ इंद्रियका संयोग होवै तहां “सोयम्” ऐसा
ज्ञान होवैहै, ताकूं प्रत्यभिज्ञा ज्ञान कहैहै. तहांभी इंद्रियजन्य वृत्ति विषय
देशमें जावैहै, यातै विषयचेतनका वृत्तिचेतनमें अभेद होनेतै प्रत्यभिज्ञाज्ञानभी
प्रत्यक्षही होवैहै. केवल इंद्रियजन्यवृत्ति होवै तहां “अयम्” ऐसा प्रत्यक्ष होवैहै;
ताकूं अभिज्ञाप्रत्यक्ष कहै हैं. औ सुग्न मिष्टांतमें तौ पूर्वअनुभूतका मोषम्
यह ज्ञानभी “तना” अंगमें स्मृतिरूप होनेतै परोक्ष है “अयम्” अंगमें प्रत्यक्ष

है, यातें “सोयम्” इस ज्ञानमें केवल प्रत्यक्षत्व नहीं किंतु अंशभेदसँ परोक्षत्व औ प्रत्यक्षत्व दो धर्म हैं.

केवल संस्कारजन्यवृत्ति होवै ताका “सः”ऐसा आकार होवै है, ताकूं स्मृति कहै हैं. जा पदार्थका पूर्व इंद्रियतँ अथवा अनुमानादिकनतँ ज्ञान हुया होवै ताकी स्मृति होवै है; यातँ स्मृतिज्ञानमें पूर्व अनुभव करण है औ अनुभवजन्य संस्कार व्यापार है. काहेतँ ? जिस पदार्थका पूर्वज्ञान होवै ताकी वर्षके अंतरायसँभी स्मृति होवै है; तहां स्मृतिके अव्यवहित पूर्वकालमें अनुभव तौ है नहीं, औ अव्यवहित पूर्वकालमें होवै सो हेतु होवै है. यातँ पूर्व अनुभव स्मृतिका साक्षात् कारण संभवै नहीं, किसी द्वारा कारण कहा चाहिये, यातँ ऐसा मानना योग्य है. जा पदार्थका पूर्वअनुभव नहीं हुया ताकी तौ स्मृति होवै नहीं, जो पूर्व अनुभव स्मृतिका कारण नहीं होवै तौ जाका अनुभव नहीं हुया ताकी भी स्मृति हुई चाहिये औ होवै नहीं. इसरीतिसँ पूर्वअनुभवसँ स्मृतिका अन्वयव्यतिरेक है. पूर्वअनुभव हुये स्मृति होवै है यह अन्वय है, पूर्वअनुभव नहीं होवै तौ स्मृति होवै नहीं यह व्यतिरेक है. एकके होनेसँ अपरका होना अन्वय कहिये है. एकके नहीं होनेतँ अपरका नहीं होना व्यतिरेक कहिये है. अन्वयव्यतिरेकसँ कारण-कार्यभाव जानिये है, पूर्वअनुभव स्मृतिके अन्वयव्यतिरेक देखनेतँ तिनका कारणकार्यभाव तौ अवश्य है, परंतु अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभव मिलै नहीं, यातँ स्मृतिकी उत्पत्तिसँ पूर्व अनुभवका कोई व्यापार मानना चाहिये. जहां प्रमाणबलतँ कारणताका निश्चय होवै औ अव्यवहित पूर्वकालमें कारणकी सत्ता संभवै नहीं तहां व्यापारकी कल्पना होवै है. जैसे शास्त्ररूपी प्रमाणतँ स्वर्गकी साधनताका यागमें निश्चय होवै है औ अन्त्य आहुतिकूं याग कहै हैं तिस यागके नाश हुये बहुत कालके अंतरायतँ स्वर्ग होवै है, सुखविशेषकूं स्वर्ग कहै हैं. स्वर्गके अव्यवहित पूर्वकालमें यागके अभावतँ कारणता यागकूं संभवै नहीं. यातँ यागमें

निर्णीतकारणताके निर्वाहवासतैं यागका व्यापार अपूर्व मानैं हैं. जब अपूर्व अंगीकार किया तब दोष नहीं. काहेतैं ? कार्यके अव्यवहित पूर्वकालमें कारण अथवा व्यापार एक चाहिये कहूं दोनूंभी होवैं हैं; परन्तु एक अवश्य चाहिये जिसकूं धर्म कहैं हैं सो यागजन्य अपूर्व है यागसैं अपूर्व उत्पन्न होवै है औ यागजन्य जो स्वर्ग ताका जनक है यातैं व्यापार है. जैसे यागकूं स्वर्गसाधनताके निर्वाहवासतैं अपूर्व व्यापार मानिये है सो अपूर्व सदा परोक्ष है तैसैं अन्वयव्यतिरेकके बलतैं सिद्ध जो पूर्व अनुभवकूं स्मृतिकी कारणता ताके निर्वाहवासतैं संस्कार मानियेहै. सो संस्कार सदा परोक्ष है. जा अंतःकरणमें पूर्व अनुभव होवैहै औ स्मृति होवैगी ता अंतःकरणका धर्म संस्कार है. नैयायिकमतमें अनुभव संस्कारस्मृति आत्माके धर्म हैं. अनुभवजन्य संस्कारकूं नैयायिक भावना कहैं हैं. सो संस्कार पूर्वअनुभवजन्य है औ पूर्वअनुभवजन्य जो स्मृति ताका जनक है यातैं व्यापार कहियेहै. इस रीतिसैं पूर्वअनुभव स्मृतिका कारण है, संस्कार व्यापार है, स्मृतिकी उत्पत्तिसैं अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभवका ता नाश होनेतैं अभाव है; तथापि ताका व्यापार संस्कार है; यातैं पूर्व अनुभवके नाश हुआं भी स्मृति उपजै है. सो संस्कार प्रत्यक्ष ता है नहीं. अनुमान अथवा अर्थापत्तिसैं संस्कारकी सिद्धि होवैहै, यातैं जितनैं पूर्व अनुभूतकी स्मृति होवै उतनेकाल संस्कार रहैहै. जा स्मृतिसैं उत्तरस्मृति न होवै सो चरमस्मृति कहियेहै. चरमस्मृतिसैं संस्कारका नाश होवै है, यातैं फेरि विसपदार्थकी स्मृति होवै नहीं. इसरीतिसैं पूर्वअनुभवजन्य संस्कारसैं अनेक स्मृति होवैंहैं. जितनैं चरमस्मृति होवै इतने एक ही संस्कार रहै है. स्मृतिमें चरमता कार्यमें जानी जावै है; जा स्मृतिके हुआं फेरि सजातीय स्मृति न होवै ता स्मृतिमें चरमताका अनुमानसैं ज्ञान होवैहै. अत्यकूं चरम कहैं हैं. औ कोई ऐसैं कहैं हैं:—पूर्वअनुभवजन्यसंस्कारसैं प्रथम स्मृति होवैहै औ प्रथम स्मृतिकी उत्पत्तिमें पढ़ले संस्कारका

नाश होवैहै, स्मृतिसँ और संस्कार उपजै है. तासँ फेरि सजातीय स्मृति उपजैहै. ता स्मृतिसँ स्वजनकसंस्कारका नाश होवै है, अन्यसंस्कार उपजैहै, तासँ तृतीय स्मृति होवै है. इसरीतिसँ स्मृतिसँ भी संस्कारकी उत्पत्ति होवैहै. जा स्मृतिसँ उत्तर सजातीय स्मृति न होवै सो स्मृति संस्कारकी हेतु नहीं. या मतमें संस्कारद्वारा स्मृतिज्ञानभी उत्तरस्मृतिका करण है, औ प्रथम स्मृतिका करण अनुभव है, दोनूँ स्थानमें संस्कार व्यापार है; औ पहले मतमें स्मृतिज्ञानका करण स्मृति नहीं किंतु पूर्वानुभवसँ संस्कार होवैहै सो एकही संस्कार चरमस्मृतिपर्यंत रहैहै यातँ पूर्वानुभवही स्मृतिका करण है; और पूर्वानुभवजन्य संस्कारही सकल सजातीय स्मृतिमें व्यापार है. दोनूँ पक्षनमें स्मृतिज्ञान प्रमा नहीं. काहेतँ ? प्रथम पक्षमें तौ स्मृतिज्ञानका करण पूर्वानुभव है सो पट्टप्रमाणसँ न्यारा है. प्रमाणजन्यज्ञानकूँ प्रमा कहै हैं. पूर्वानुभव प्रमाण नहीं द्वितीयपक्षमें प्रथमस्मृतिका करण तौ पूर्वानुभव है औ द्वितीयादि स्मृतिका करण स्मृति है सो स्मृतिभी पट्टप्रमाणमें नहीं, यातँ स्मृतिकूँ प्रमा नहीं कहै हैं; तथापि यथार्थ अयथार्थ भेदसँ स्मृति दो प्रकारकी है. भ्रमरूप अनुभवके संस्कारनसँ उपजै सो अयथार्थ है. प्रमारूप अनुभवके संस्कारनसँ उपजै सो यथार्थ है, इसरीतिसँ दोपक्ष ग्रन्थनमें लिखैहैं; तिनमें दूषण भूषण अनेक हैं. ग्रन्थविस्तारभयतँ उपराम होयकै प्रसंग लिखैहैं. जैसे पूर्वानुभवजन्य स्मृतिज्ञान परोक्ष है, तैसे अनुमानादिप्रमाणजन्य ज्ञानभी परोक्ष है. काहेतँ? जैसे स्मृतिका विषय वृत्तिसँ व्यवहित होवैहै तैसे अनुमानादिजन्य ज्ञानका विषयभी वृत्तिदेशमें होवै नहीं; किंतु व्यवहित पर्वतादिदेशमें होवैहै औ अतीत अनागत पदार्थकाभी अनुमानादिकनतँ अनुमितिसँ आदि लेकै वर्तमान ज्ञान होवै है. यातँ अनुमानादिजन्य ज्ञानके देशमें औ कालमें विषय होवै नहीं किंतु अनुमितिआदिज्ञाननके देश औ कालतँ भिन्नदेश औ भिन्नकालमें तिनके विषय होवैहैं.

इन्द्रियजन्यताके नियमसें रहित प्रत्यक्षज्ञानका अनुसंधान ३३॥

इन्द्रियजन्यज्ञानके विषय ज्ञानके देशकालतैं भिन्न देश भिन्न कालमें होवैं नहीं; किंतु ज्ञानके देशकालमेंही होवैं हैं, यातैं इन्द्रियजन्यज्ञान सारै प्रत्यक्षही होवैहै. अद्वैतमतमें अंतःकरणका परिणाम जो वृत्ति ताकूं ज्ञान कहैं हैं; यातैं ज्ञानविषय एकदेशमें होवैं अथवा वृत्तिविषय एकदेशमें होवैं या कहनेमें एकही अर्थ है. इन्द्रियजन्य ज्ञानही प्रत्यक्ष होवै यह नियम नहीं. जहां अन्यप्रमाणजन्य वृत्तिदेशमेंभी विषय होवै तहां प्रत्यक्षज्ञानही होवै है. जैसे “दशमस्त्वमसि” या शब्दसें उत्पन्नहुई वृत्तिके देशमें विषय है यातैं शब्द-प्रमाणजन्य ज्ञानभी कहूं प्रत्यक्ष होवैहै. महावाक्यजन्य ब्रह्माकारवृत्ति औ ब्रह्मात्मा दोनुं एकदेशमें होवैंहैं; यातैं महावाक्यजन्य ब्रह्मात्मज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसें ईश्वरज्ञानका उपादान कारण मायाके देशमें सर्व पदार्थ हैं. यातैं इन्द्रियजन्य नहीं तौभी ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसें अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभावका ज्ञानभी प्रत्यक्ष है. काहेंतैं ? जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां भूतलसें नेत्र का संबंध होयकै भूतलदेशमें अंतःकरणकी वृत्ति जावै है. “भूतले घटो नास्ति” ऐसा वृत्तिका आकार है तहां भूतलअंशमें तौ वृत्ति नेत्रजन्य है औ घटाभाव अंशमें अनुपलब्धिजन्य है. जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह वृत्ति पर्वतअंशमें नेत्रजन्य है वह्निअंशमें अनुमानजन्य है; तैसें एकही वृत्ति अंशभेदसें इन्द्रिय औ अनुपलब्धि दो प्रमाणसें उपजै है; तहां भूतलावच्छिन्न चेतनका वृत्त्यवच्छिन्न चेतनमें अभेद होवै है औ भूतलावच्छिन्न चेतनहीं घटाभावावच्छिन्न चेतन है; यातैं घटाभावावच्छिन्नचेतनकाभी वृत्त्यवच्छिन्नचेतनसें अभेद होवै है; यातैं अनुपलब्धिप्रमाणजन्य भी घटाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष है, परंतु जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य है. अधिकरणके प्रत्यक्षमें इन्द्रियका व्यापार होवै है तहां उत्करीतिका संभव है.

औ जहां अधिकरणके प्रत्यक्षमें इन्द्रियका व्यापार नहीं होवै तहां अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं; किंतु परोक्ष है.

जैसे वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसे निमीलित नयनकूभी ज्ञान होवै है औ परमाणुमें योग्यानुपलब्धिसे नेत्रका उन्मीलनव्यापार विनाही महत्त्वाभावका ज्ञान होवै है, तहां विषयदेशमें वृत्ति जावै नहीं; यातें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य वायुमें रूपाभावका ज्ञान तैसे परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं परोक्ष है. इसरीतिसे अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान कहूं प्रत्यक्ष है, कहूं परोक्ष है; औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रन्थनमें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका प्रत्यक्ष लिखा है, अनुपलब्धिजन्य परोक्षज्ञानका उदाहरण नहीं लिखा, सो तिनमें न्यूनता है; लिखा चाहिये. जो परोक्षका उदाहरण लिखेविना अनुपलब्धिजन्यज्ञान परोक्ष होवै नहीं ऐसा भ्रम होवै है.

अभावके ज्ञानकी सर्वत्र परोक्षताका निर्णय. ॥ ३४ ॥

औ सूक्ष्मदृष्टिसे विचार करें तौ अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान सर्वत्र परोक्ष है कहूंभी प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें ? प्रमाणचेतनसे विषयचेतनका अभेद हुयेभी जो प्रत्यक्षयोग्य विषय नहीं ताका परोक्षही ज्ञान होवै है. जैसे शब्दादिकप्रमाणतें धर्माधर्मका ज्ञान होवै तब प्रमाणचेतनसे विषयचेतनका भेद नहीं. काहेतें ? अंतःकरणदेशमें धर्माधर्म रहें हैं यातें अंतःकरण औ धर्माधर्मरूप उपाधि भिन्नदेशमें नहीं होनेतें धर्माधर्मावच्छिन्न चेतनप्रमाण चेतनसे भिन्न नहीं, तथापि धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं. यातें शब्दादिजन्य धर्माधर्मका ज्ञान कदीभी प्रत्यक्ष नहीं. अनुभवके अनुसार विषयमें योग्यता अयोग्यता जाननी. जैसे धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं तैसे अभावपदार्थभी प्रत्यक्षयोग्य नहीं. जो अभावपदार्थ प्रत्यक्ष होवै तौ चादियोंका विवाद नहीं हुया चाहिये. मीमांसक अभावकूं अधिकरणरूप मानेंहैं, नैयायिकादिक अधिकरणसे भिन्न मानें हैं; तैसे नास्तिक अभावकूं तुच्छ औ अलीक मानेंहैं, आस्तिक अभावकूं पदार्थ मानेंहैं, इसरीतिमें अभावके स्वरूपमें विवाद है. औ प्रत्यक्षयोग्य जो घटादिक तिनके

स्वरूपमें अधिकरणसें भिन्न वा नहीं इत्यादिक विवाद होवै नहीं; यातें अभावपदार्थ प्रत्यक्षयोग्य नहीं इसकारणतें जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां प्रमाणचेतनसें घटाभावावच्छिन्न चेतनका अभेद है तौ भी अभावांशमें यह ज्ञान परोक्ष है, भूतलांशमें अपरोक्ष है. जैसे "पर्वतो वह्निमान्" यह ज्ञान पर्वतअंशमें अपरोक्ष है औ वह्निअंशमें परोक्ष है; इसरीतिसें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावके ज्ञानकूं सर्वत्र परोक्ष मानें तौ भट्टसेंभी विरोध नहीं. भट्टमतमें अनुपलब्धिजन्य अभावका ज्ञान परोक्षही है.

औ अभावके ज्ञानकूं जो नैयायिक इंद्रियजन्य मानिके प्रत्यक्ष कहें हैं सो सर्वथा असंगत है:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै है औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवैहै यह नैयायिकनका सिद्धांत है सो बनै नहीं. काहेतें ? वायुमें रूपाभावके ज्ञानवास्तै कोईभी नेत्रका उन्मीलनव्यापार करै नहीं; किंतु निमीलितनेत्रकूंभी वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवै है तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञानभी उन्मीलित नेत्रकी नाई निमीलितनेत्रकूंभी होवै है औ निमीलितनेत्रकूं घटादिकनका चाक्षुषज्ञान कदीभी होवै नहीं; यातें वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष बनै नहीं; किंतु योग्यानुपलब्धिसें तिनका परोक्ष ज्ञान होवै है.

औ जो नैयायिक कहें हैं अभावज्ञानमें इंद्रियके अन्वयव्यतिरेक देखनेतें अभावज्ञानमें इंद्रिय हेतु है औ याका जो भेदधिकारादिक ग्रन्थनमें समाधान लिख्यारहै:—इन्द्रियका अन्वयव्यतिरेक अधिकरणके ज्ञानमें चरितार्थ है. जैसे भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां नेत्रइंद्रियसें अभावसें अधिकरण भूतलका ज्ञान होवैहै, ता नेत्रसें ज्ञातभूतलमें घटाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवैहै; इसरीतिसें घटाभावका अधिकरण जो भूतल ताके ज्ञानमें इंद्रिय चरितार्थ कहिये सफल है. सो गंका औ समाधान दोनूं असंगत हैं:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वभावका नेत्र-

जैसे वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसें निमीलित नयनकूभी ज्ञान होवै है औ परमाणुमें योग्यानुपलब्धिसें नेत्रका उन्मीलनव्यापार विनाही महत्त्वाभावका ज्ञान होवै है, तहां विषयदेशमें वृत्ति जावै नहीं; यातें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य वायुमें रूपाभावका ज्ञान तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं परोक्ष है. इसरीतिसें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान कहूं प्रत्यक्ष है, कहूं परोक्ष है; औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रन्थनमें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका प्रत्यक्ष लिख्या है, अनुपलब्धिजन्य परोक्षज्ञानका उदाहरण नहीं लिख्या, सो तिनमें न्यूनता है; लिख्या चाहिये. जो परोक्षका उदाहरण लिखेविना अनुपलब्धिजन्यज्ञान परोक्ष होवै नहीं ऐसा भ्रम होवै है.

अभावके ज्ञानकी सर्वत्र परोक्षताका निर्णय. ॥ ३४ ॥

औ सूक्ष्मदृष्टिसें विचार करें तौ अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान सर्वत्र परोक्ष है कहूंभी प्रत्यक्ष नहीं. काहेतैं ? प्रमाणचेतनसें विषयचेतनका अभेद हुयेंभी जो प्रत्यक्षयोग्य विषय नहीं ताका परोक्षही ज्ञान होवै है. जैसे शब्दादिकप्रमाणतैं धर्माधर्मका ज्ञान होवै तब प्रमाणचेतनसें विषयचेतनका भेद नहीं. काहेतैं ? अंतःकरणदेशमें धर्माधर्म रहें हैं यातें अंतःकरण औ धर्माधर्मरूप उपाधि भिन्नदेशमें नहीं होनेतैं धर्माधर्मावच्छिन्न चेतनप्रमाण चेतनसें भिन्न नहीं, तथापि धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं. यातें शब्दादिजन्य धर्माधर्मका ज्ञान कदीभी प्रत्यक्ष नहीं. अनुभवके अनुसार विषयमें योग्यता अयोग्यता जाननी. जैसे धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं तैसें अभावपदार्थभी प्रत्यक्षयोग्य नहीं. जो अभावपदार्थ प्रत्यक्ष होवै तौ चादियोंका विवाद नहीं हुया चाहिये. मीमांसक अभावकूं अधिकरणरूप मानेंहैं, नैयायिकादिक अधिकरणसें भिन्न मानें हैं; तैसें नास्तिक अभावकूं तुच्छ औ अलीक मानेंहैं, आस्तिक अभावकूं पदार्थ मानेंहैं, इसरीतिमें अभावके स्वरूपमें विवाद है. औ प्रत्यक्षयोग्य जो घटादिक तिनके

स्वरूपमें अधिकरणसें भिन्न वा नहीं इत्यादिक विवाद होवे नहीं; यातें अभावपदार्थ प्रत्यक्षयोग्य नहीं इसकारणतें जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवे तहां प्रमाणचेतनसें घटाभावावच्छिन्न चेतनका अभेद है तौ भी अभावांशमें यह ज्ञान परोक्ष है, भूतलांशमें अपरोक्ष है. जैसे "पर्वतो वह्निमान्" यह ज्ञान पर्वतअंशमें अपरोक्ष है औ वह्निअंशमें परोक्ष है; इसरीतिसें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावके ज्ञानकूं सर्वत्र परोक्ष मानें तौ भट्टसेंभी विरोध नहीं. भट्टमतमें अनुपलब्धिजन्य अभावका ज्ञान परोक्षही है.

औ अभावके ज्ञानकूं जो नैयायिक इंद्रियजन्य मानिके प्रत्यक्ष कहें हैं सो सर्वथा असंगत है:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवे है औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवैहे यह नैयायिकनका सिद्धांत है सो बनें नहीं. काहेतें ? वायुमें रूपाभावके ज्ञानवास्तै कोईभी नेत्रका उन्मीलनव्यापार करै नहीं; किंतु निमीलितनेत्रकूंभी वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवे है तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञानभी उन्मीलित नेत्रक्री नाई निमीलितनेत्रकूंभी होवे है औ निमीलितनेत्रकूं घटादिकनका चाक्षुषज्ञान कदीभी होवे नहीं; यातें वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष बनें नहीं; किंतु योग्यानुपलब्धिसें तिनका परोक्ष ज्ञान होवे है.

औ जो नैयायिक कहें हैं अभावज्ञानमें इंद्रियके अन्वयव्यतिरेक देखनेतें अभावज्ञानमें इंद्रिय हेतु है औ याका जो भेदधिक्कारादिक ग्रन्थनमें समाधान लिखाहै:—इन्द्रियका अन्वयव्यतिरेक अधिकरणके ज्ञानमें चरितार्थ है. जैसें भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवे तहां नेत्रइंद्रियसें अभावमें अधिकरण भूतलका ज्ञान होवैहे, वा नेत्रसें ज्ञातभूतलमें घटाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवैहे; इसरीतिसें घटाभावका अधिकरण जो भूतल ताके ज्ञानमें इंद्रिय चरितार्थ कहिये सफल है. सो गंका औ समाधान दोनु असंगत हैं:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वाभावका नेत्र-

व्यापारसँ विनाभी ज्ञान होवैहै; यातँ किसी अभावज्ञानमें इंद्रियके अन्वय व्यतिरेक हुयँ इंद्रियकू कारणता सिद्ध होवै नहीं, सकल अभावके ज्ञानमें इंद्रियका अन्वयव्यतिरेक असिद्ध है. इस रीतिसँ शिथिलमूल शंकाका समाधानकथनभी असंगत है.

औ जो नैयायिक इस रीतिसँ शंका करै:—“घटानुपलब्ध्या इंद्रियेणाभावं निश्चिनोमि” ऐसी प्रतीति होवैहै, यातँ अनुपलब्धि औ इंद्रिय दोनु घटादिकनके अभावज्ञानके हेतु हैं. या शंकाका उक्त समाधान करै “घटाभावके अधिकरणका ज्ञान इंद्रियतँ होवैहै औ घटाभावका ज्ञान अनुपलब्धिसँ होवै है” सोभी समाधान संभवै नहीं:—काहेतँ ? जहां इंद्रिययोग्य अधिकरण है तहां तो उक्त समाधान संभवै है औ जहां अधिकरण इंद्रिययोग्य नहीं तहां उक्त समाधान संभवै नहीं. जैसे “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभावं निश्चिनोमि” इसरोतिसँ वायुमें रूपाभावकी अनुपलब्धिजन्य औ नेत्रजन्य प्रतीति भासैहै तहां वायुकी प्रतीति नेत्रजन्य है औ रूपाभावकी प्रतीति अनुपलब्धिजन्य है यह कहना संभवै नहीं. काहेतँ ? वायुमें रूपके अभावतँ नेत्रकी योग्यता नहीं.

यातँ अभावज्ञानकू केवल अनुपलब्धिजन्य मानै उभयजन्यताकी प्रतीतिसँ विरोधका अद्वैतवादीका यह समाधान है:—“भूतले अनुपलब्ध्या नेत्रेण घटाभावं निश्चिनोमि” या कहनेका अनुपलब्धिसहित नेत्रतँ भूतलमें घटाभावके निश्चयवाला में हूँ यह अभिप्राय नहीं है, किन्तु भूतलमें इंद्रियजन्य घटकी उपलब्धिके अभावतँ घटाभावके निश्चयवाला में हूँ यह तात्पर्य है; अभावके निश्चयका हेतु अनुपलब्धि है औ अनुपलब्धिका प्रतियोगी जो उपलब्धि तामँ इंद्रियजन्यता भासै है, यातँ निषेधनीय उपलब्धिमें इंद्रियजन्यता प्रतीत होनेतँ इंद्रियजन्य उपलब्धिके अभावतँ घटाभावका निश्चय उपजै है यह सिद्ध हुवा. तँसँ “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभावं निश्चिनोमि” या कहनेकाभी रूपकी अनुपलब्धिसँ

हित नेत्रों रूपाभावके निश्चयवाला, मैं हूँ यह तात्पर्य नहीं है। काहेतें? नेत्रके व्यापारविनाभी रूपाभावका निश्चय होवे है किन्तु नेत्रजन्य रूपकी उपलब्धिके अभावतें वायुमें रूपाभावके निश्चयवाला मैं हूँ यह तात्पर्य है; यातें जिस उपलब्धिका अभाव रूपाभावके निश्चयका हेतु ता उपलब्धि-में नेत्रजन्यता प्रतीत होवे है। इसरीतिसँ सारै अभावनिश्चयका हेतु जो अनुपलब्धि ताके प्रतियोगी उपलब्धिमें इंद्रियजन्यता कहियेहै औ विवेकविना अभावनिश्चयमें इंद्रियजन्यता प्रतीत होवे, है, नैयायिककी शंकाका यह समाधान सर्वत्र व्यापक है, औ अधिकरणज्ञानकी इंद्रियजन्यता अभावज्ञानमें भासै है, यह भेदधिकार वेदांतपरिभाषादिकनका समाधान सर्वत्र व्यापक नहीं; किन्तु जहां प्रत्यक्षयोग्य भूतलादिक अभावके अधिकरण हैं तहां तौ यह समाधान संभवै है; औ जहां प्रत्यक्षअयोग्य वायु आदिक अभावके अधिकरण हैं, तहां उक्त समाधान संभवै नहीं, औ "अनुपलब्ध्या रसनैन्द्रियेणाम्लरसाभावमात्रे जानामि" या स्थानमेंभी अधिकरणका ज्ञान रसनैन्द्रियजन्य संभवै नहीं। काहेतें ? अम्लरसके अभावका अधिकरण आम्रफल है ताके ज्ञानकी सामर्थ्य रसनैन्द्रियमें नहीं; रसनैन्द्रियमें केवल रसज्ञानकी सामर्थ्य है, द्रव्यज्ञानकी सामर्थ्य नहीं; यातें रसनैन्द्रियजन्याम्लरसोपलब्धिके अभावतें आम्रफलमें रसके अभावका निश्चयवाला मैं हूँ यह तात्पर्यसँ उक्तव्यवहार होवेहै। यद्यपि उक्त वाक्यके अक्षर मयांदासँ उक्त अर्थ छिष्ट है, तथापि अन्यगतिके असंभवतें उक्त अर्थ ही मानना चाहिये, यातें नैयायिककी शंकाका अस्मदुक्त ही समाधान है। इसरीतिसँ अनुपलब्धिप्रमाणतें अभावका निश्चय होवेहै यह पक्ष निर्दोष है, औ जो नैयायिक शंका करें:-अभावप्रमाका पृथक् प्रमाण माननेमें गौरव है औ पटादिकनकी प्रत्यक्ष प्रामां इंद्रियकी प्रमाणता निर्गत है, ता निर्गत प्रमाणसँ अभावप्रमाकी उत्पत्ति मानें तौ टाचव है।

अनुपलब्धिप्रमाणके अंगीकारमें नैयायिककी शंका औं सिद्धांतीका समाधान ॥ ३५ ॥

शंकाका यह समाधान है—इंद्रियकूं प्रमाणता कहनेवाले नैयायिकभी अनुपलब्धिकूं कारणता तौ मानै हैं अनुपलब्धिकूं कारणता न कहै हैं. अद्वैतवादी इंद्रियकूं अभावकी कारणता नहीं मानै हैं. यातैं इंद्रियका अभावतैं स्वसंबद्ध विशेषणता औ शुद्ध विशेषणतासंबंध नहीं मानना होवै है. नैयायिककूं अप्रसिद्ध संबंधकी कल्पना गौरव है औ अनुपलब्धिमें सहकारी कारणता तौ नैयायिक भी मानै हैं, तिसकूं अद्वैतवादी कारणतानाम धारिकै प्रमाणता कहै हैं; यातैं नैयायिकमतमें ही गौरव है अद्वैत मतमें नहीं.

और वेदांतपरिभाषाका टीकाकार मूलकारका पुत्र हुआ है तिसकूं अद्वैतशास्त्रके संस्कार न्यून हुये हैं औ न्यायशास्त्रके संस्कार अधिक रहे हैं यातैं मूलका व्याख्यान करिकै नैयायिकमतका तिसनैं इसरीतिसैं उज्जीवन लिख्या है—अनुपलब्धि पृथक् प्रमाण नहीं, अभावका ज्ञान इंद्रियतैं ही होवै है औ जो कहै अभावके साथ इंद्रियका संबंध नहीं है, विषयतैं संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं, विशेषणता औ स्वसंबद्ध विशेषणता जो नैयायिक संबंध मानै हैं सो अप्रसिद्ध है, यातैं अप्रसिद्धकी कल्पना गौरव है सो असंगत है—काहेतैं ? “घटाभावद् भूतलम्” यह प्रतीति सर्वकूं संमत है. या प्रतीतिसैं घटाभावमें आधेयता भासै है औ भूतलमें अधिकरणता भासै है. परस्पर संबंधविना आधाराधेयभाव होवै नहीं, यातैं भूतलादिक अधिकरणमें अभावका संबंध सर्वकूं इष्ट है. जो अभावकूं प्रत्यक्ष नहीं मानै तौ तिनकूं भी अभावका अंगीकार है, यातैं अधिकारणमें अभावका संबंध सर्वकूं इष्ट है. ता संबंधका व्यवहारवास्तव कोई नाम-
चाहिये यातैं अधिकरणमें अभावके संबंधकूं विशेषणता कहै हैं.
इसरीतिसैं विशेषणतासंबंध अप्रसिद्ध नहीं; यातैं अप्रसिद्ध कल्पनारूप गौरव

नैयायिक मतमें नहीं; अभावका अधिकरणसे संबंध सर्वमतसिद्ध होनेसे स्वसंबन्धविशेषणता दोनू संबंध अप्रसिद्ध नहीं और “निर्वटं भूतलं पश्यामि” ऐसा अनुव्यवसाय होवैहै; यातें भूतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादि-जन्य है. जहां नेत्रजन्य ज्ञान होवै तहां ही ‘पश्यामि’ ऐसा अनुव्यवसाय होवै है; यातें भूतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादिजन्य है. जहां नेत्रजन्य ज्ञान होवै तहांही ‘पश्यामि’ ऐसा अनुव्यवसाय होवै है और अद्वैतमतमें भूतलका ज्ञान नेत्रजन्य है, घटाभावका ज्ञान अनुपलब्धिजन्य है नेत्रजन्य नहीं, यातें अनुव्यवसाय ज्ञानमें अपने विषय व्यवसायकी विलक्षणता भासी चाहिये. जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह ज्ञान पर्वत अंशमें प्रत्यक्ष है, वह्नि अंशमें अनुमिति है, ताका “पर्वतं पश्यामि वह्निमनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, तामें व्यवसायकी विलक्षणता भासे है सो विलक्षणता इहां नेत्रजन्यत्व और अनुमानजन्यत्व है, तैसें अभावज्ञानमें नेत्रजन्यत्व और अनुपलब्धिजन्यत्वरूप विलक्षणता होवै तौ अनुव्यवसायमें भासी चाहिये. और केवल नेत्रजन्यत्वही अनुव्यवसायमें भासे है, यातें, अभावका ज्ञानभी इन्द्रियजन्य है पृथक् प्रमाणजन्य नहीं. और अभावज्ञानकूं इन्द्रियजन्य नहीं. मानें तौभी अद्वैतवादी अनुपलब्धि जन्यमानिकै प्रत्यक्षरूप कहेंहैं. सोभी असंगत है:—काहेतें ? जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इन्द्रियजन्य होवैहै या नियमका बाध होवैगा; यातें अभावका ज्ञान इन्द्रियजन्य है. इसरीतिसे वेदांतपरिभाषाकी टीकामें नैयायिकमतका उज्जीवन सरुल अद्वैतग्रंथनमें विरुद्ध लिखाहै:—सो युक्तिमें विरुद्ध है. काहेतें ? प्रथम जो कहा अभावका अधिकरणमें संबंध सर्वकूं इष्ट है, यातें अप्रसिद्ध कल्पना नहीं सो असंगत है. काहेतें ? अभाव और अधिकरणका संबंध तौ इष्ट है परंतु विशेषणतासंबंधमें प्रत्यक्षज्ञानकी कारणता अप्रसिद्ध है. काहेतें ? जो अभावज्ञानकूं इन्द्रियजन्यता मानें तिनिके मतमें विशेषणतासंबंध इन्द्रियजन्यज्ञानका कारण मानना होवैहै, अन्यमतमें विशेषणतासंबंधमें इन्द्रियजन्यज्ञानकी कारणता माननी होवै नहीं; यातें अप्रसिद्ध चिन्नाका

परिहार नैयायिकमतमें होवै नहीं. औ जो अभावज्ञानकूं पृथक् प्रमाणजन्यता माननेमें दोष कहा "निर्वटं भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय नहीं हुया चाहिये सोभी संभवै नहीं:—काहेतै ? घटाभावविशिष्ट भूतलके चाक्षुपज्ञानवाला मैं हूं ऐसा अनुव्यवसाय होवै. उक्त वाक्यकाभी यही अर्थ है, या अनुव्यवसायमें घटाभाव विशेषण है भूतल विशेष्य है; ता विशेष्यभूतलमें चाक्षुपज्ञानकी विषयता है घटाभाव विशेषणमें नहीं है तौभी घटाभाव विशिष्ट भूतलमें प्रतीत होवै है; कहूं विशेषणमात्रका धर्म, कहूं विशेष्यमात्रका धर्म, कहूं विशेषणविशेष्य दोनूका धर्म, विशिष्टमें प्रतीत होवै है, जैसे "दंडी पुरुषः" या ज्ञानमें दंड विशेषण है औ पुरुष विशेष्य है. जहां दंड नहीं है पुरुष है तहां "दंडी पुरुषो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है, यातें दंडरूप विशेषणका अभाव है पुरुषरूपविशेष्यका अभाव नहीं; तथापि विशेषणमात्रवृत्ति अभाव दंडविशिष्ट पुरुषमें प्रतीत होवै है. जहां दंड है पुरुष नहीं है तहां विशेष्यमात्रका अभाव है; औ "दंडी पुरुषो नास्ति" इसरीतिसैं दंडविशिष्टपुरुषमें प्रतीत होवै है. जहां दंड नहीं औ पुरुषभी नहीं है. तहां विशेषणविशेष्य दोनूका अभाव विशिष्टमें प्रतीत होवै है तैसैं विशेष्यभूतलमें चाक्षुपज्ञानकी विषयता है औ विशेषण तौ घटाभाव तामें नहीं है तौ भी घटाभावविशिष्ट भूतलमें प्रतीत होवै है. जैसे "वह्निमन्तं पर्वतं पश्यामि" इसरीतिसैं पर्वतके प्रत्यक्षका अनुव्यवसाय होवै है, तहां चाक्षुपज्ञानकी विषयता विशेष्य पर्वतमें है औ विशेषण जो वह्नि तामें नहीं है, तथापि वह्निविशिष्टपर्वतमें चाक्षुपज्ञानकी विषयता प्रतीत होवै है औ जो दोष कहा घटाभाव औ भूतल विजातीयज्ञानके विषय होवैं तौ "पर्वतं पश्यामि वह्निमनुमिनोमि" इसरीतिसैं विलक्षण व्यवसायज्ञानकूं विषय करनेवाला अनुव्यवसाय हुया चाहिये. यह कयनभी अद्वैतग्रंथनके शिथिलसंस्कारवालेका है:—काहेतै ? अभावका ज्ञान अनुपलब्धिप्रमाणजन्य है इस अर्थकूं जो मानैं ताकूं "घटानुपलब्ध्या घटाभावं निश्चिनोमि । नेत्रेण भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय अवाधित होवै है; तासैं व्यवसायज्ञानकी विषयता घटाभावमें औ भूतलमें विलक्षण मानैं है; औ जो

दोष कहा है:—अनुपलब्धिजन्यता मानिके अद्वैतवादी अभावज्ञानकं प्रत्यक्ष मानेहे औ जो प्रत्यक्षज्ञान होवे सो इंद्रियजन्य होवेहे; यातें उक्त नियमका अनुपलब्धिवादिके मतमें बाध होवेगा; सोभी सिद्धांतके अज्ञानतें है, यातें असंगत है. काहेतें ? अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावज्ञान सारै प्रत्यक्ष नहीं है; किंतु कोई ज्ञान प्रत्यक्ष है औ वायुमें रूपाभावका ज्ञान परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान इत्यादि अनुपलब्धिजन्य हैं तथापि परोक्ष है, अथवा अनुपलब्धिप्रमाणजन्यभी अभावका ज्ञान सारै परोक्ष है. यह पूर्व प्रतिपादन करि आवेहे. यातें अनुपलब्धिवादी अभावज्ञानकं प्रत्यक्ष माने यह धर्मराजके पुत्रका कथन सिद्धांतके अज्ञानसें है. औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें जो कहूं अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता कहीहे. सो प्रौढिवादसें कही है. जो अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता मानिलेवे तौभी वक्ष्यमाण रीतिसें अभावज्ञानमें इंद्रियजन्यता सिद्ध होवे नहीं. यह ग्रंथकारनका प्रौढिवाद है; प्रतिवादीकी उक्ति मानिके भी स्वमतमें दोषका परिहार करे ताकूं प्रौढिवाद कहेंहे. औ अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता मानिके इंद्रियजन्यता नहीं माने तौ प्रत्यक्षज्ञान इंद्रियजन्य होवेहे, या नियमका बाध होवेगा; यह कथनभी असंगत है:—काहेतें ? ताकूं यह पूछें हैं:—जो प्रत्यक्षज्ञान होवे सो इंद्रियजन्य होवेहे इंद्रियजन्यसें भिन्न प्रत्यक्ष होवे नहीं; ऐसा नियम है. अथवा जो इंद्रियजन्यज्ञान होवे सो प्रत्यक्ष होवेहे. प्रत्यक्षसें भिन्न इंद्रियजन्य होवे नहीं यह नियम है. तिनमें प्रथमपक्ष कहें तौ असंगत है; ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है इंद्रियजन्य नहीं है. न्यायमतमें निन्य है औ सिद्धांतमतमें मायाजन्य है. ईश्वरके इंद्रियनका अभावहे यातें ताका ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं. औ “दशमस्त्वमसि” या वाक्यतें उत्पन्न हुआ ज्ञान प्रत्यक्ष है इंद्रियजन्य नहीं जो ऐसें कहें दशमपुरुषकूं अपने शरीरमें दशमताका ज्ञान होवे हे नो शरीर नेत्रके योग्य है, यातें दशमका ज्ञानभी नेत्रइन्द्रियजन्य है, सो संभवै नहीं:—काहेतें ? निमीलितनयनकूंभी वाक्य सुनिके दशमका ज्ञान होवेहे. जो नेत्रजन्य होवे तौ नेत्रव्यापारविना नहीं हुआ चाहिये; यातें

दशमका ज्ञान नेत्रजन्य नहीं औ जो ऐसैं कहै दशमका ज्ञान मनोजन्य है यातैं इन्द्रियजन्य है, सोभी संभवै नहीं:—काहेतैं ? देवदत्तयज्ञदत्तादिक नाम आत्माके नहीं; किंतु न्यायमतमें शरीरविशिष्ट आत्माके औ वेदांतमतमें सूक्ष्मविशिष्ट स्थूल शरीरके हैं; तैसैं त्वम् अहम् यह व्यवहारभी सूक्ष्मविशिष्ट स्थूल शरीरमें होवैहै ता स्थूलशरीरका ज्ञान मनसैं संभवै नहीं. बाह्यपदार्थके ज्ञानका मनमें सामर्थ्य नहीं, जो ऐसैं कहै:—मनका अवधान होवै तौ वाक्यसैं दशमका ज्ञान होवै, विक्षिप्तमनवालेकूं होवै नहीं; यातैं अन्वयव्यतिरेकतैं दशमज्ञानका हेतु मन होनेतैं दशमका ज्ञान मानस है यातैं इन्द्रियजन्य है, सोभी संभवै नहीं—इसरीतिके अन्वयव्यतिरेकतैं सकल ज्ञानोंका हेतु मन है. विक्षिप्तमनवालेकूं किसी प्रमाणतैं ज्ञान होवै नहीं. सावधानमनवालेकूं सकल ज्ञान होवैं हैं, यातैं सारे ज्ञान मानस कहे चाहियें. यातैं सर्व ज्ञानका साधारणकारण मन है इन्द्रिय अनुमानादिक सकल प्रमाणका सहकारी हैं. मनसहित नेत्रतैं जो ज्ञान होवै सो चाक्षुषज्ञान कहिये है, मनसहित अनुमानप्रमाणतैं होवै सो अनुमितिज्ञान कहियेहै, मनसहित शब्दप्रमाणतैं होवै सो शाब्दज्ञान कहियेहै, अन्यप्रमाण विना केवल मनतैं जो ज्ञान होवै सो मानसज्ञान कहियेहै, सो केवल मनतैं आंतरपदार्थ सुखादिकनका ज्ञान होवै; यातैं आंतरपदार्थका ज्ञानही मानस होवैहै. बाह्यपदार्थका इन्द्रियानुमानादिक विना केवल मनतैं ज्ञान होवै नहीं यातैं दशमका ज्ञान मानस है यह कहना संभवै नहीं. आंतर पदार्थका ज्ञान मानस होवैहै यहभी नैयायिकरीतिसैं कया है, सिद्धांतमें तौ कोई ज्ञान मानस नहीं. काहेतैं? शुद्ध आत्मा तौ स्वयंप्रकाश है, ताके प्रकाशमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं यातैं आत्माका ज्ञान मानस नहीं औ सुखादिक साक्षीभास्य हैं. जिस कालमें इष्ट पदार्थके संबन्धतैं सुखाकार अन्तःकरणका परिणाम होवै अनिष्टपदार्थके सम्बन्धतैं दुःखाकार अन्तःकरणका परिणाम होवै तिसीसमय सुखदुःखकूं विषय करनेवाला अंतःकरणके सत्त्वगुणका परिणामवृत्ति होवै है.

ता वृत्तिमें आरूढसाक्षी सुखदुःखकं प्रकाशै है, सुखदुःखकी उत्पत्तिमें इष्ट-संबंध औ अनिष्टसंबंध निमित्त है, तिसी निमित्तसें सुख औ दुःखकूं विषय करनेवाली अंतःकरणकी वृत्ति होवै है; ताकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं; यातें सुखदुःख साक्षीभास्य हैं; यद्यपि घटादिकनका प्रकाशभी केवल वृत्तिसें होवै नहीं किंतु वृत्तिमें आरूढचेतनसेंही सर्वका प्रकाश होवै है; यातें सारे पदार्थ साक्षीभास्य कहे चाहियें, तथापि घटादिकनका ज्ञानरूप अंतःकरणकी वृत्ति उपजै तामें इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणकी अपेक्षा है औ सुखादिकनके ज्ञानरूपवृत्तिकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं इतना भेद है. जा वृत्तिमें आरूढ साक्षी विषयकूं प्रकाशै सो वृत्ति जहां इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणसें होवें तहां विषयकूं साक्षीभास्य नहीं कहेंहैं; किंतु प्रमाणजन्यज्ञानका विषय कहें हैं. जहां प्रमाणके व्यापारविना वृत्तिकी उत्पत्ति होवै तावृत्तिमें आरूढसाक्षी जिसकूं प्रकाशै सो साक्षीभास्य कहियेहै. घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्ति इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणतें होवैहै; ता वृत्तिमें आरूढ साक्षी प्रकाशै है, तथापि घटादिक प्रमाणगोचर कहियेहै साक्षीभास्य नहीं. औ सुखादिगोचरवृत्ति प्रमाणजन्य नहीं किंतु सुखादिजनक धर्मादिजन्य है; यातें सुखादिक साक्षीभास्य हैं. इस रीतिसें सुखादिक औ तिनके ज्ञान समान सामर्थीसें होवेंहैं, यातें अज्ञात सुखादिक होवें नहीं किंतु ज्ञातही होवेंहैं औ सुखादिकनके प्रत्यक्षके हेतु सुखादिक नहीं जो पूर्वकालमें सुखादिक होवें तौ स्वज्ञानके हेतु होवें, सुखादिक औ तिनका ज्ञान समानकालमें समान सामर्थीसें होवें हैं, यातें परस्पर कार्यकारणभाव तौ नहीं औ घटादिकनके प्रत्यक्षज्ञानमें घटादिक हेतु हैं. काहेतें ? प्रत्यक्ष ज्ञानमें प्रथम घटादिक उपजै हैं, यातें स्वगोचर प्रत्यक्षके घटादिक हेतु हैं. घटादिकनके जहां अनुमिति आदि ज्ञान होवें तिनके हेतु घटादिक नहीं अनुमिति ज्ञानमें तें गच्छज्ञानमें जो विषयभी कारण होवें तौ अतीत अनागत पदार्थके अनुमितिआदिक

ज्ञान नहीं हुये चाहियें; यातें अनुमिति ज्ञान शाब्दज्ञानादिकनमें विषय कारण नहीं. तैसैं सुखादिकभी स्वगोचरज्ञानके कारण नहीं. पूर्व असंग यह है:—सुखादिकनका ज्ञान मानस नहीं किंतु सुखादिक साक्षी भास्य हैं. यातें मनका असाधारण विषय मिलै नहीं. इसकारणतैं सर्वज्ञानोंका उपादानरूप अंतःकरण तौ है औ ज्ञानका स्वतंत्रकरणरूप इंद्रिय जो मनकूं नैयायिककहै हैं सो असंगत है; यातें दशमका ज्ञान मानस नहीं किंतु वाक्यजन्य है औ प्रत्यक्ष है इसरीतिसैं जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इंद्रियजन्य होवै यह नियम संभवै नहीं. औ जो ऐसैं कहै:—जो इंद्रियजन्यज्ञान होवै सो प्रत्यक्ष होवै; इंद्रियजन्यज्ञान कोई अप्रत्यक्ष नहीं होवैहै या नियमसैं सिद्धांतकी हानि नहीं. काहेतैं ? इंद्रियजन्यज्ञानकूं अप्रत्यक्षता हमभी नहीं कहै हैं; इंद्रियजन्यज्ञान तौ सारै प्रत्यक्ष है, कहूं शाब्दादिकनतैंभी प्रत्यक्ष होवैहै यह सिद्धांत है; यातैं उक्त नियमका विरोध नहीं. इसरीतिसैं नैयायिकानुसारी धर्मराजके पुत्रकी उक्ति असंगत है.

यातैं अभावज्ञान इंद्रियजन्य नहीं; किंतु योग्यानुपलब्धिनामपृथक्प्रमाणजन्य है. जहां “प्रतियोगी होता तौ ताका उपलंभ होता” इसरीतिसैं प्रतियोगीके आरोपतैं उपलंभका आरोप होवै तहां तौ अभावका ज्ञान योग्यानुपलब्धिप्रमाणजन्य है औ अंधकारमें घटाभावका ज्ञान अनुमानादिजन्य है काहेतैं ? “अंधकारमें घट होता तौ ताका उपलंभ होता” इसरीतिसैं घटरूप प्रतियोगिके आरोपतैं घटके उपलंभका आरोप संभवै नहीं इसरीतिसैं अन्यमतमें जितने अभावनके ज्ञान इंद्रियजन्य हैं उतनेही ज्ञान वेदांतमतमें केवल अनुपलब्धिजन्य हैं. नैयायिकमतमें इंद्रिय कारण है, अनुपलब्धि सहकारी कारण है, यातैं इंद्रियमें प्रमाणता है अनुपलब्धिमें प्रमाणता नहीं है. वेदांत मतमें अनुपलब्धिमें प्रमाणता अधिक माननी होवै है. अनुपलब्धिस्वरूपसैं दोनूं मतमें सिद्ध है तमें न्यायमतमें विशेषणतासंबंधकूं ज्ञानकी कारणता अधिक माननी होवै है.

औ विशेषणता संबंध स्वरूपसँ अधिकरण अभावका दोनू मतमें सिद्ध है इसरीतिसँ वेदांतीकू अनुपलब्धिमें प्रमाणता अधिक माननी औ नैयायिककू विशेषणतासंबंधमें ज्ञानकी कारणता अधिक माननी; यातँ लाघव गौरव किसीकू नहीं, दोनूकी समानकल्पना है, तथापि अभावज्ञानकी कारणता इन्द्रिय में नैयायिक अधिक कहँहँ; यह तिनके मतमें गौरव है औ वायुमें रूपाभावका ज्ञान नेत्रव्यापारसँ विना होवैहै. औ ताकू नैयायिक चाक्षुष-ज्ञान कहँ हैं. तैसँ परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञानभी नेत्रव्यापारसँ विना होवै है, ताकू भी नैयायिकचाक्षुषज्ञान कहँहँ, इसरीतिसँ अनेक स्थानमें जिस इन्द्रियके व्यापार विना जो अभावका ज्ञान होवै ताकू तिस इन्द्रियजन्य कहँ हैं. सो अनुभवविरुद्ध है. जिस इन्द्रियव्यापारतँ जो ज्ञान होवै तिस इन्द्रियजन्य सो ज्ञान होवैहै, जिसइन्द्रियके व्यापारविना जो ज्ञान होवै तिस इन्द्रियजन्यता ज्ञानकू मानँ तौ सकलज्ञान सकल इन्द्रियजन्य हुये चाहियँ; यातँ अभावका ज्ञान इन्द्रियजन्य है यह नैयायिकमत समीचीन नहीं. इसरीतिसँ अभावका ज्ञान अनुपलब्धिप्रमाणजन्य है, परंतु अभावज्ञानकी उत्पत्तिमें व्यापारहीन असाधारण कारण अनुपलब्धि है; यातँ अभावज्ञानकी असाधारणकारणता अनुपलब्धिप्रमाणका लक्षण है.

अनुपलब्धिप्रमाणके निरूपणका जिज्ञासुकू उपयोग ॥३६॥

अनुपलब्धि निरूपणका जिज्ञासुकू यह उपयोग है:—“नेह नानास्ति किंचन” इत्यादिक श्रुतिप्रपंचका प्रैकालिक अभाव कहँ हैं. अनुभवसिद्ध प्रपंचका प्रैकालिक निषेध बने नहीं; यातँ प्रपंचका स्वरूपसँ निषेध नहीं करँ हैं किंतु प्रपंच पारमार्थिक नहीं; यातँ पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंचका प्रैकालिक अभाव श्रुति कहँ हैं. इसरीतिसँ पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंचका अभाव श्रुतिसिद्ध है औ अनुपलब्धिप्रमाणसेभी सिद्ध है. जो पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंच होता तौ जेमें प्रपंचकी स्वरूपसँ उपलब्धि होवैहै तैसँ पारमार्थिक प्रपंच-

कीभी उपलब्धि होती औ स्वरूपसँ तौ प्रपंचकी उपलब्धि होवैहै पारमार्थिक-
रूपतँ प्रपंचकी उपलब्धि होवै नहीं; यातँ पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंच
अभाव है. इसरीतिसँ प्रपंचाभावका ज्ञान अनुपलब्धिसँ होवैहै; और
अनेक अभावनका ज्ञान जिज्ञासुकुं ईष्ट है ताका हेतु अनुपलब्धिप्रमाण है

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अनुपलब्धि-

प्रमाणनिरूपणं नाम षष्ठः प्रकाशः समाप्तः ॥ ६ ॥

वृत्तिभेद अनिर्वचीयख्यातिमंडन ख्यातिखंडन औ स्वतः प्रमात्वप्रमाणनिरूपण नाम सप्तमप्रकाशप्रारम्भ ।

उपादान (समवायि), असमवायि, निमित्तकारण
अह संयोगका लक्षण ॥ १ ॥

ग्रंथके आरंभमें वृत्ति किसकूं कहें हैं या वचनतँ वृत्तिके लक्षण औ
भेदका प्रश्न है. वृत्तिका कारण कौन है यह वृत्तिकी सामग्रीका प्रश्न है.
तीसरा प्रश्न वृत्तिके प्रयोजनका है; तिगमें वृत्तिके प्रयोजनका निरूपण
अष्टम प्रकाशमें करंगे. औ कारण समुदायकूं सामग्री कहें हैं. कारण
दोप्रकारका होवैहै; एक उपादान कारण होवैहै औ द्वितीय निमित्तकारण
होवैहै. जाके स्वरूपमें कार्यकी स्थिति होवै तिसकारणकूं उपादानकारण
कहें हैं. उपादानकारणकूंही समवायिकारणकहें हैं. जैसे घटका उपा-
दानकारण कपाल है. औ कार्यसँ तटस्थ हुवा कार्यका जनक होवै सो
निमित्तकारण कहियेहै. जैसे घटके निमित्तकारण कुलाचक्रदंडादिक
हैं औ न्यायवैशेषिकमतमें समवायी असमवायी निमित्तभेदमें कारण

तीनप्रकारका कहें हैं. कार्यके समवायिकारणसे संबंधी जो कार्यका जनक ताकूं असमवायिकारण कहें हैं. जैसे घटका असमवायिकारण कपालसंयोग है. पटका असमवायिकारण तंतुसंयोग है; घटके समवायिकारण कपालसे संबंधी औ घटका जनक कपालसंयोग है, तैसें पटके समवायिकारण तंतुसें संबंधी औ पटका जनक तंतुसंयोग है. जो समवायिकारणके संयोगकूं कार्यका जनक नहीं मानें तौ विद्युक्त कपालनतें घटकी औ विद्युक्त तंतुयोतें पटकी उत्पत्ति हुई चाहिये. इसरीतिसे द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवयवका संयोग कारण है; सो अवयवसंयोगमें कार्यकी स्थिति नहीं किंतु अवयवनमें कार्यद्रव्यकी स्थिति होवे है, यातें अवयवसंयोगमें समवायिकारणता संभवे नहीं औ कार्यसें तटस्थ रहै नहीं; किंतु अवयवसंयोग औ कार्यद्रव्य अवयवमें समानाधिकरण होवे है यातें निमित्तकारणताभी अवयव संयोगमें सम्भवे नहीं, यातें समवायिकारण औ निमित्तकारणसें विलक्षण असमवायिकारण होनेतें कारण तीनि प्रकारका होवैहै. जैसे द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवयवसंयोग असमवायिकारण है तैसें गुणकी उत्पत्तिमें कहूं तौ गुण असमवायिकारण है, कहूं क्रिया असमवायिकारण है. तथाहि; नील-तंतुसें नीलपटकी उत्पत्ति होवैहै पीतकी नहीं, यातें पटके नीलरूपमें तंतुका नीलरूप कारण है. विसपटके नीलरूपका समवायिकारण पट है तंतुका नीलरूपताका समवायिकारण नहीं. तैमें तंतुका नीलरूप पटके नीलरूपसें तटस्थ नहीं किंतु तंतुका नीलरूप तंतुमें रहैहै. औ पटका नीलरूपभी तंतुमें रहैहै यातें दोनूं समानाधिकरण होनेतें संबंधी हैं औ असंबंधीकूं तटस्थ कहें हैं. यद्यपि पटका नीलरूप समवायसंबंधसें पटमें रहैहै. तथापि स्वसमवायि समवायसंबंधसें पटका नीलरूप तंतुमेंही रहैहै. स्व कहिये पटका नीलरूपताका समवायी जो पट ताका समवाय तंतुमें है; इसरीतिसे पटके नीलरूपसें तंतुका नीलरूप समानाधिकरण है. तंतुका नीलरूप साक्षात्संबंधसें तंतुमें ही ई निर्मम पटद्वारा परं-

परासंबंधसें पटका नीलरूप है; यातें पटके नीलरूपतें तंतुका नीलरूप तटस्थ नहीं होनेतें निमित्तकारण संभवै नहीं; किंतु पटके नीलरूपका समवायिकारण जो पट ताका संबन्धी तंतुका नीलरूप है औ पटके नीलरूपका जनक होनेतें ताका असमवायिकारण तंतुका नीलरूप है; तंतुका नीलरूप औ पट दोनूं तंतुमें समवायसंबंधसें रहै हैं, यातें समानाधिकरणसंबंधसें तंतुका नीलरूप पटका संबन्धी है. जैसें कार्यके रूपका असमवायिकारण उपादानका रूप है, तैसें रस गंध स्पर्शमें भी जानना औ सकल गुणनकी उत्पत्तिमें जिसरीतिसें गुणका क्रिया असमवायिकारण है सो न्यायवैशेषिक ग्रंथनमें स्पष्ट है, अनुपयोगी जानिकै विस्तारभयतें लिख्या नहीं.

संयोगका प्रसंग अनेक स्थानमें आवै है, यातें गुणकी उत्पत्तिमें क्रिया असमवायिकारणका उदाहरण कहनेकूं संयोगकी उत्पत्ति कहै हैं:—संयोग दो प्रकारका होवै है; एक कर्मज संयोग है द्वितीय संयोगज संयोग है. जाकी उत्पत्तिमें क्रिया असमवायिकारण होवै सो कर्मज संयोग कहिये है. संयोगरूपअ समवायिकारणतें होवै सो संयोगज संयोग कहिये है. कर्मजसंयोगभी अन्यतरकर्मज औ उभयकर्मज भेदतें दोप्रकारका है. संयोगके आश्रय दो होवैहैं. तिनमें एककी क्रियासें जो संयोग होवै सो अन्यतरकर्मजसंयोग कहियेहै. जैसें पक्षीकी क्रियातें वृक्षपक्षीका संयोग होवै सो अन्यतरकर्मजसंयोग कहिये है. वहां वृक्ष औ पक्षी समवायिकारण हैं औ संयोगके समवायिकारण पक्षीमें ताकी क्रियाका समवायसंबंध होनेतें पक्षीरूप समवायिकारणकी संबन्धिनी औ पक्षी वृक्षके संयोगकी जनक पक्षीकी क्रिया है. यातें पक्षिवृक्षके संयोगकी असमवायिकारण पक्षीकी क्रिया है. यह अन्यतरकर्मजसंयोगका उदाहरण है. मेपद्रवकी क्रियातें जो मेपद्रवका संयोग होवै सो उभयकर्मजसंयोग है. मेपद्रवके संयोगमें दोनूं मेप समवायिकारण हैं औ तिनकी क्रिया असमवायिकारण हैं. जहां हस्तकी क्रियातें हस्ततरुका संयोग होवै वहां हस्ततरु

परस्पर संयुक्त हैं, इस व्यवहारकी नाई काय तरुसंयुक्त हैं; ऐसा व्यवहारभी होवैहै. संयुक्त कहिये संयोगवाले हैं; तिस स्थानमें हस्त तरुके संयोगमें तौ हस्तकी क्रिया असमवायिकारण है औ काय वा तरुमें क्रिया होवै तौ काय तरुका संयोगभी क्रियाजन्य संभवै. औ तरुकी नाई कायमेंभी क्रिया है नहीं. काहेतें ? सकल अवयवमें क्रिया होवै जहां अवयवीकी क्रिया होवैहै. हस्तमें इतर सकल अवयव निश्चल होनेतें कायमें क्रियाकथन संभवै नहीं, यातें कायतरुके संयोगमें क्रिया असमवायिकारण है यह कथन संभवै नहीं; किंतु अन्यतरुके हस्ततरुसंयोगही कायतरुसंयोगका असमवायिकारण है. काहेतें ? कायतरुसंयोगका समवायिकारण जो काय वामें स्वसमवायिसमवेतत्वसंबंधसे संबंधी हस्ततरुसंयोग है औ कायतरुसंयोगका जनक है. यातें असमवायिकारण है. स्व कहिये हस्ततरुसंयोग ताका समवायी हस्त है वामें समवेत जो काय तिसके समवेतत्वधर्मही संबंध हैं इसरीतिके परंपरासंबंधका सामानाधिकरण्य संबंधमें पर्यवसान होवैहै. एक अधिकरणमें वर्तनेकूं सामानाधिकरण्य कहें हैं. जिनकी एक अधिकरणमें वृत्ति होवै तिनकूं सामानाधिकरण्य कहें हैं इहां हस्ततरुसंयोग समवायसंबंधसे हस्तमें रहैहै, औ कायभी समवायसंबंधसे हस्तमें रहै है यातें दोनू सामानाधिकरण्य हैं. तिनका सामानाधिकरण्यसंबंध है; इहां काय औ संयोग हस्तमें साक्षात् संबंधमें रहें हैं; यातें सामानाधिकरण्य है. तैसैं एक साक्षात् संबंधमें रहै औ इजा परंपरासंबंधमें रहै सोभी सामानाधिकरण्य कहिये है. औ तिनका सामानाधिकरण्य संबंध कहिये है. यह प्रत्यक्ष प्रमाणमें कहा है. हस्ततरु संयोगकी प्रतीति होनेमेंही कायतरुसंयोगकी प्रतीति होवै है औ हस्ततरुके संयोगकूं नहीं देखै तिसकूं कायतरुसंयोगकी प्रतीति होवै नहीं; यातें कायतरुसंयोगका हस्ततरुसंयोग कारण है. यह संयोगजसंयोगका उदाहरण है. इसी संयोगकूं कारणकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग कहेंहैं. इहां दो संयोग हैं. एक हस्ततरुका संयोग है सो हेतुसंयोग

है औ कायतरुका संयोग फलसंयोग है या स्थानमें कारणशब्दसे फलसंयोगके आश्रयके समवायिकारणका ग्रहणहै, यातें फलसंयोगके आश्रय काय तरु दो हैं तिनमें कायका समवायिकारण हस्त है, यातें कारणशब्दसे हस्तका ग्रहण है, अकारण शब्दसे तरुका ग्रहण है. काहेतें ? कायका वा तरुका समवायिकारण तरु नहीं होनेतें अकारण है. तैसें हेतुसंयोगके आश्रयतें जन्यका कार्यशब्दसे ग्रहण है, हेतुसंयोगके आश्रयतें अजन्यका अकार्यशब्दसे ग्रहण है. हेतु संयोगके आश्रय हस्त औ तरु हैं तिनमें हस्तजन्य जो काय सो कार्य है. औ हस्तसें तथा तरुसें अजन्य जो तरु सो अकार्य है. इस रीतिसें कारण जो हस्त औ अकारण तरु तिनके संयोगतें कार्य जो काय औ अकार्य तरु तिनका संयोग उपजै है; यातें इस संयोगकूं कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग कहैहैं. संयोगजसंयोग इसी प्रकारका होवै है. अन्यथा कर्मजसंयोगही है. जहां कपालके कर्मतें कपालद्वयका संयोग होवै औ कपालसंयोगतें कपालाकाशका संयोग होवै तहांभी कर्मजही संयोग है, संयोगजसंयोग नहीं. काहेतें ? जिसकपालके कर्मतें कपालद्वयका संयोग होवै तिस कपालकर्मतें ही कपालआकाशका संयोग उपजै है, कपालद्वयका संयोग औ कपाल आकाशका संयोग दोनूं एक क्षणमें होवैं हैं. तिनका परस्पर कार्यकारणभाव संभवे नहीं, यातें कपालद्वयके संयोगकी नाई कपाल-आकाशसंयोगभी कपालकी क्रियातेंही उपजनेतें कर्मजही संयोग है. उक्त प्रकारसें कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग औ अन्यतरकर्मजसंयोग तैसें उभयकर्मजसंयोग भेदतें तीनही प्रकारका संयोग है औ कोई ग्रंथकार सहजसंयोग भी मानैहैं जैसें सुवर्णमें पीतरूप औ गुरुत्वके आश्रय पार्थिवभागका औ अग्निसंयोगसें जाका नाश होवै नहीं ऐमें द्रव्यत्वके आश्रयतें तैजसभागका सहजसंयोगहै. संयोगीके जन्मके साथ उपजै ताकूं सहजसंयोग कहैहैं. सुवर्णकूं केवल पार्थिव कहै तो जंतु आदि-

-कपार्थिवके द्रव्यत्वका अग्निसंयोगतै नाश होनेतै सुवर्णके द्रव्यत्वका अग्नि-संयोगतै नाश हुआ चाहिये. औ केवल तैजस मानै तो पीतरूप औ गुरु-त्वका अभाव चाहिये. यातै सुवर्णमें तैजस पार्थिवभाग संयुक्त है औ मीमांसक नित्य संयोगभी मानै हैं.

इसरीतिसै द्रव्यकी उत्पत्तिमें असमवायिकारण अवयवसंयोग है, औ गुणकी उत्पत्तिमें कहूं गुण कहूं क्रिया असमवायिकारण है. समवायिकारण औ निमित्तकारणके लक्षण तामें संभवै नहीं; किंतु समवायिकारणमें संबंधी जो कार्यका जनक सो तीसरा असमवायिकारण होनेतै समवायी असमवायी निमित्त भेदसै कारण तीन प्रकारका है; यह नैयायिक वैशेषिकके अनु-सारी ग्रंथतमें लिखा है.

उभयकारणके अंगीकारपूर्वक तीसरे असमवायिकारणका खण्डन ॥ २ ॥

तथापि न्याय वैशेषिकभिन्न मतमें उपादानकारण औ निमित्तकारणभेदसै दो प्रकारकाही कारण मानै हैं. जाकूं नैयायिक असमवायिकारण कहै हैं ताकूं निमित्तकारणही कहै हैं. औ जो पूर्व कहा निमित्तकारणका लक्षण असमवायिकारणमें नहीं है ताका यह समाधान है:—कार्यसै तदस्थ होवै औ कार्यका जनक होवै यह निमित्तकारणका लक्षण त्रिविधकारणवादीकी रीतिसै कहा है. द्विविधकारणवादीकी रीतिसै तौ उपादानकारण तै भिन्न जो कारण सो निमित्तकारण कहिये है, सो निमित्तकारण अनेक-विध है. कोई तौ कार्यके उपादानमें समवेत है, जैसे घटका निमित्तकारण कपालसंयोग है सो घटके उपादानकारण कपालमें समवेत है; औ कोई निमित्तकारणही कार्यके उपादानके उपादानमें समवेत है; जैसे पटके रूपका निमित्तकारण तंतुका रूप है सो पटरूपका उपादान जो घट ताके उपादान तंतुमें समवेत है; तसै कोई निमित्तकारण कर्त्तारूप चेतन है सो स्वतंत्र है. जैसे पटका निमित्तकारण कुटाल है औ कोई निमित्तकारण त्रुट है सो कर्त्तके

व्यापारके अधीन हैं; जैसे घटके कारण दंडादिक हैं. इसरीतिसें निमित्त कारणके अनेक भेद हैं. किंचित् विलक्षणतासें असमवायिकारणता पृथक्मानें तौ घटके कारण कपालसंयोगमें औ घटरूपके कारण कपालरूपमेंभी कारणताका भेद मानना चाहिये. काहेतै? घटका कारण कपालसंयोग तौ कार्यके उपादानमें समवेत है औ घटरूपका कारण कपालरूप कार्यके उपादानके उपादानमें समवेत है; इसरीतिसें विलक्षण कारण है. तौ भी इन दोनूँ अस्मवायिकारण ही नैयायिक कहें हैं; तिनमें परस्पर विलक्षण-कारणता मानें नहीं. तैसें चेतन जड भेदतै विलक्षणता हुयेंभी निमित्त-कारणही तिनकूं कहें हैं; परस्पर विलक्षणकारणता तिनमेंभी मानें नहीं औरभी निमित्तकारणमें अनेक विलक्षणता है. कोई तौ कार्यकाल-वृत्ति होवै है औ कोई कार्यकालसें पूर्वकालवृत्ति होवै है. जैसे जलपात्रके सन्निधानसें भित्तिमें सूर्यकी प्रभाका प्रतिबिंब होवै है; तामें सन्निहित जल-पात्र निमित्तकारण है; ताके अपसारणतै प्रतिबिंबका अभाव होनेतै सन्निहित जलपात्र कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण है औ प्रत्यक्षज्ञानमें विषय निमित्तकारण होवै है, सोभी कार्यकालवृत्ति होवै है, औ दंडादिक घटके निमित्तकारण हैं सो कार्यकालसें पूर्वकालमें वृत्ति निमित्तकारण हैं; इसरीतिसें निमित्तकारणमें औ असमवायिकारणमें अवांतर अनेक भेद होनेतै भी समवायिकारणसें भिन्नमें द्विविधकारणताही मानी है. कहूं असमवायिकारणता है, कहूं निमित्तकारणता है, तैसें समवायिकारणसें भिन्न सकल कारणमें एकविधकारणताही माननी चाहिये, तासमवायि-कारणसें भिन्न कारणकूं असमवायिकारण कहो अथवा निमित्तकारण कहो, समवायिकारण संबंधित्व असंबंधित्व अवांतरभेदसें पृथक् संज्ञाकरण निष्प्रयोजन है; यातै समवायिकारण निमित्तकारण भेदसें कारण दो प्रकारका है.

और जो ऐमें कहें:—जैसें असमवायिकारण निमित्तकारणकी पृथक् संज्ञा

निष्प्रयोजन है तैसैं समवायिकारण औ निमित्तकारणकी परस्पर विलक्षणता ज्ञानसैंभी पुरुषार्थ प्राप्ति होवै नहीं औ लोकमेंभी कारणतामात्रही प्रसिद्ध है. समवायिकारणता निमित्तकारणता; प्रसिद्ध नहीं, यातैं लोकव्यवहारका ज्ञानभी द्विविध कारणता निरूपणका प्रयोजन नहीं; किंतु कार्य कारणभावका व्यवहार लोकमें होवै है; यातैं जिसके होनेवैं कार्यकी उत्पत्ति होवै औ जिसके नहीं होनेवैं कार्यकी उत्पत्ति नहीं होवै ऐसा जो कार्यके अव्यवहित पूर्वकालवृत्ति सो कारण कहिये है; इसरीतिसैं कारणका साधारणलक्षणही कह्या चाहिये. ताके भेदद्वयका निरूपणभी निष्प्रयोजनहै या शंकाका यह समाधान है:—यद्यपि कारणके भेदद्वयनिरूपणसैं पुरुषार्थसिद्धि वा लोकव्यवहारसिद्धि प्रयोजन नहीं है, तथापि पुरुषार्थका हेतु अद्वैतज्ञान है ताका उपयोगी द्विविधकारण निरूपण है, तथाहि:—सर्वजगतका कारण ब्रह्म है औ कारणसैं अभिन्न कार्य होवैहै; यातैं सकल जगत् ब्रह्म है, तासैं पृथक् नहीं, इसकूं सुनिकै जिज्ञासुके ऐसी शंका होवैहै:—कारणसैं पृथक् कार्य नहीं होवै तौ दंडकुलालादिकनतैंभी घट पृथक् नहीं चाहिये? ताका यह समाधान है:—उपादान औ निमित्तभेदसैं कारण दोप्रकारका होवैहै, तिनमें उपादानकारणसैं अभिन्न कार्य होवै है जैसें मृत्पिंडसैं अभिन्न घट है औ सुवर्णसैं अभिन्न कटककुंडलादिक हैं, लोहेसैं अभिन्न नखनिरुन्वन क्षुरादिक हैं; औ निमित्तकारणसैं अभिन्न कार्य होवै नहीं; किंतु भिन्न होवै है. तैसैं ब्रह्मभी जगत्का उपादानकारण है यातैं सकल जगत् ब्रह्मही है तासैं भिन्न नहीं; इसरीतिसैं कारणके भेदद्वयका निरूपण अद्वैतज्ञानका उपयोगी है. अन्यविधकारणकी परस्पर विलक्षणता निरूपण अफ़ल है, यातैं तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थनिरूपणके ग्रन्थनमें कारणका तृतीयभेदनिरूपण असंगत है.

न्यायवैशेषिक अनुसारी ग्रन्थनमें तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थ निरूपणकी प्रतिज्ञा करिकें तत्त्वज्ञानमें अल्पत अनुपयोगी पदार्थनका विस्तारसैं निरूप;

णतै प्रतिज्ञाभंग होवै है जो इसरीतिसैं तार्किक कहै:—तत्त्वज्ञानका हेतु मनन है, “आत्मा इतरपदार्थभिन्नः आत्मवत्त्वात् । यो न इतरभिन्नः किंतु इतरः स नात्मा यथा घटः” इस व्यतिरेकी अनुमानतैं आत्मामैं इतर भेदका अनुमितिज्ञान होवै सो मनन कहिये है. औ इतर पदार्थनके ज्ञानविना आत्मामैं इतरभेदका ज्ञान संभवै नहीं. काहेतैं ? प्रतियोगीज्ञानविना भेद-ज्ञान होवै नहीं, यातैं आत्मामैं इतर भेदकी अनुमितिरूप मननका उपयोगी इतर पदार्थनका निरूपणभी तत्त्वज्ञानका उपयोगी है; सो संभवै नहीं. काहेतैं ? श्रुत अर्थके निश्चयके अनुकूलः प्रमेयसंदेहनिवर्तक युक्तिचितनकूं मनन कहैं हैं औ भेदज्ञानसैं अनर्थ होवै है “सर्वं स्वत्विदं ब्रह्म” इत्यादि-वाक्यनतैं अभेदसैं सकल वेदका तात्पर्य है. “द्वितीयाद्वै भयं भवति । मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति” इत्यादिवाक्यनतैं भेदज्ञानकी निंदा करी है; यातैं भेदज्ञानकूं साक्षात् वा तत्त्वज्ञानद्वारा पुरुषार्थजनकता संभवै नहीं औ मननपदसैंभी आत्मामैं इतर भेदकी प्रतीति होवै नहीं. मननपदका चितनमात्र अर्थ है, वाक्यांतरके अनुरोधसैं अभेदाचितनमें मनन शब्दका पर्यवसान होवै है; किसी प्रकारसैं आत्मामैं इतर भेद मननशब्दका अर्थ संभवै नहीं. किंच:—इतरपदार्थनके ज्ञानसैं ही जो पुरुषार्थसाधन तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति होवै तौ सकल पुरुषनकूं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति हुई चाहिये, अथवा किसीकूं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति नहीं होवैगी. तथाहि:—जो इतर पदार्थनका सामान्यज्ञान अपेक्षित होवै तौ सामान्यज्ञान सर्व पुरुषनकूं है, यातैं इतरज्ञानपूर्वक इतरभेदज्ञानतैं सर्वकूं तत्त्वज्ञान हुया चाहिये. औ सर्व पदार्थनका असाधारण धर्मस्वरूप विशेषरूपतैं इतर ज्ञान अपेक्षित होवै तौ सर्वज्ञ ईश्वर विना असाधारण धर्मतैं सकल इतरका किसीकूं ज्ञान संभवै नहीं; यातैं इतरज्ञानके असंभवतैं इतरभेद ज्ञानके अभावतैं तत्त्वज्ञान किसीकूं नहीं होवैगा; यातैं प्रमाणादिक निरूपण विना बहुतपदार्थनका निरूपण निष्प्रयोजन होनेतैं कारणमें तृतीयभेद निरूपण अनपेक्षित है.

औ जो तार्किक कहें हैं—भावकार्यकी उत्पत्ति त्रिविध कारणों से होवै है पंचविध अभाव है, तिनमें प्रागभाव तौ अनादि सांत है, यातें ताका नाश तौ होवै है उत्पत्ति होवै नहीं. अन्योन्याभाव अत्यंताभाव अनादि अनंत हैं. यातें तिनकी भी उत्पत्ति होवै नहीं. सामयिकाभाव सादि सांत है, ताके उत्पत्ति नाश दोनूं होवै हैं, प्रध्वंसाभाव अनन्त सादि है, यातें ग नाश तौ होवै नहीं उत्पत्ति होवै है. इसरीतिसें दो अभावकी उत्पत्ति है, यातें दोनूं कार्य हैं; तिनके समवायिकारण असमवायिकारण तौ वं नहीं, काहेतें ? जामें समवायसंबंधसें कार्य उपजै सो समवायि-
 ण कहिये है; किसीमें समवायसंबंधसें अभाव रहै नहीं, यातें ताका सम-
 यकारण संभवै नहीं. औ समवायिकारणमें संबधी जो कार्यका जनक असमवायिकारण कहिये है, समवायिकारणके अभावतें तामें धी जनकके असंभवतें असमवायिकारणभी अभावका संभवै नहीं; यातें ल निमित्तकारणसें सामयिकाभाव औ प्रध्वंसाभाव उपजै हैं. भूतलादि-
 में घटके सामयिकाभावका भूतलादिदेशतें घटका अपसारण निमित्त-
 रण है. घटके प्रध्वंसाभावका निमित्तकारण घट है. तैसें घटसें मुद्रा-
 रुनका संयोगभी घटध्वंसका निमित्तकारण है; इसरीतिसें अभावकार्य
 निमित्तकारणमात्रजन्य है, तथापि यावत् भावकार्य त्रिविधकारणजन्य
 यह नियम है. इस तार्किकवचनका सर्गके आदिकालमें जो
 रकी चिकीर्षासें परमाणुमें क्रिया होवै तामें व्यभिचार है. काहेतें ?
 स परमाणुकी क्रियाका परमाणु समवायिकारण है औ ईश्वरेच्छा-
 क निमित्तकारण है. परमाणुमें संबधी कोई क्रियाका जनक होवै तौ
 समवायिकारण होवै सो परमाणुमें संबधी तिस क्रियाका जनक कोई है
 ही; यातें सर्गारंभमें परमाणुकी क्रिया कारणद्वयजन्य है कारणत्रयजन्य
 ही; यातें तार्किकवा उक्तनियम संभवै नहीं; औ सिद्धांतमतमें तौ यावत्
 वकार्य उपादाननिमित्तकारणजन्य है. यह नियम है ताका कहूंभी

व्यभिचार नहीं। जहां कारणत्रयजन्य कार्य कहें हैं - तहांभी तार्किक अभिमत असमवायिकारणभी निमित्तकारणही है; यातें सकल भावकार्यकूं द्विविधकारणजन्यता है; इसरीतिसें उपादान औ निमित्तभेदतें कारण दो प्रकारका होवैहै, साधारण असाधारण भेदसें भी कारणके दो भेद कहें हैं, ईश्वरादिक नव साधारणकारण हैं, तिनसें भिन्न घटादिकनके कपालादिक असाधारणकारण हैं, तिनमें भी कोई निमित्तकारण है - कोई उपादानकारण है। उपादानकारण निमित्तकारणसें भिन्न कारण अलीक हैं। वृत्तिज्ञानका उपादाननिमित्तकारण औ सामान्यलक्षण ॥ ३ ॥

अंतःकरणकी ज्ञानरूपवृत्तिका उपादानकारण अंतःकरण है औ प्रत्यक्षादिक प्रमाण तथा इंद्रियसंयोगादिक व्यापार निमित्तकारण है; औ ईश्वरके ज्ञानरूपवृत्तिका उपादानकारण माया है; अदृष्टादिक निमित्तकारण हैं; भ्रमवृत्तिका उपादान कारण अविद्याहै, निमित्तकारण दोष है; यह वार्ता ख्यातिनिरूपणमें स्पष्ट होवैगी; इसरीतिसें वृत्तिके कारण जानने।

वृत्तिका लक्षण ग्रंथके आरंभमें कहा है। विषयप्रकाशका हेतु अंतःकरण औ अविद्याका परिणाम वृत्ति कहियेहै; यह वृत्तिका लक्षण कहा है औ कितने ग्रंथनमें अज्ञान नाशक परिणाम वृत्ति कहें हैं, औ परोक्ष ज्ञानसेंभी असत्त्वापादक अज्ञानांशका नाश होवै है, अथवा विषयचेतनस्थ अज्ञानका नाश तौ अपरोक्षज्ञानविना होवै नहीं। प्रमावृत्तेतनस्थ अज्ञानका नाश परोक्षज्ञानसें भी होवै है, यातें परोक्षवृत्तिमें उक्तलक्षणकी व्याप्ति नहीं तथापि सुखदुःखके ज्ञानरूपवृत्तिमें औ मायावृत्तिरूप ईश्वरके ज्ञानमें तथा शुक्तिरजतादिगोचर भ्रमरूप अविद्यावृत्तिमें उक्त लक्षणकी व्याप्ति है, काहेतें ? प्रथम अज्ञात सुखादिक उपजें पाटै तिनका ज्ञान होवै तौ सुखादि-ज्ञानतें तिनके अज्ञानका नाश संभवे सो अज्ञात सुखादिक हैं नहीं; किंतु सुखादिक औ तिनका ज्ञान एक कालमें उपजेंहें, यातें अज्ञात सुखादिकनके अभावतें सुखादिगोचरवृत्तिसें अज्ञानका नाश संभवे नहीं; तेंमें ईश्वरकूं असाधारण

रूपतः सकल पदार्थ सदा प्रत्यक्ष प्रतीत होवें हैं, यातें अज्ञानके अभावतः मायाकी वृत्तिरूपज्ञानतः भी अज्ञानका नाश संभवै नहीं शुक्ति रजतादिक मिथ्या पदार्थनकी औ तिनके ज्ञानकी भी एककालमें उत्पत्ति होवै है, यातें भ्रमवृत्तिसँ भी अज्ञानका नाश होवै नहीं. तैसँ धारावाहिक वृत्ति होवै तहां भी उक्त लक्षणकी द्वितीयादिवृत्तिमें अव्याप्ति है. काहेतें? ज्ञानधारा होवै तहां प्रथम ज्ञानसँ अज्ञानका नाशहुयें द्वितीयादिक ज्ञानकूं अज्ञानकी नाशकता संभवै नहीं. यातें प्रकाशक परिणामकूं वृत्ति कहेंहैं. याका भाव यह है:— अस्ति व्यवहारका हेतु जो अविद्या औ अंतःकरणका परिणाम सो वृत्ति कहिये है. प्रकाशकपरिणामकूं वृत्ति कहें भी अज्ञातपदार्थगोचरवृत्तिमें ही प्रकाशकता है औ अनावृतगोचर वृत्तिमें प्रकाशकता है नहीं. काहेतें? अनावृतचेतनके संबंधसँ ही विषयप्रकाशके संभवतें वृत्तिमें प्रकाशकता-कल्पना अयोग्य है; यातें वृत्तिमें अज्ञाननाशकतासँ विना अन्यविध प्रकाशकताके असंभवतें द्वितीयलक्षणकी भी प्रथमलक्षणकी नाई सुखादिगोचर वृत्तिमें अव्याप्ति होवैगी यातें अस्तिव्यवहारका हेतु अविद्या अंतःकरणका परिणाम वृत्ति कहियें हैं, परोक्षवृत्तिमें भी अस्तिव्यवहारकी हेतुता स्पष्ट है. घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्तिकूं घटादिज्ञान कहेंहैं, यद्यपि अद्वैत सिद्धांतमें वृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं ज्ञान कहें हैं, अबाधितवृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं प्रमाज्ञान कहें हैं, बाधित जो रज्जु सर्पादिक तद्गोचरवृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं अप्रमाज्ञान कहेंहैं, तथापि चेतनमें ज्ञानशब्दका प्रयोग तथा प्रमाशब्दका औ अप्रमा शब्दका प्रयोग वृत्तिसंबंधतें होवै है; यातें वृत्तिकूं भी बहुत स्थानमें ज्ञान कहेंहैं, इसरीतिमें प्रमा अप्रमा भेदमें दो प्रकारकी वृत्ति कही.

प्रत्यक्षके लक्षणसहित प्रमाअप्रमारूप वृत्तिज्ञानका भेद ॥१॥

अप्रमाभी यथार्थ अयथार्थ भेदसँ दो प्रकारकी कही. ईश्वरका ज्ञान सुखादिगोचर ज्ञान यथार्थअप्रमा है, शुक्तिरजतादिक भ्रम अयथार्थ अप्रमा है, जो प्रमाणजन्य यथार्थज्ञान होवै सो प्रमा होवैहै, ईश्वर

ज्ञानादिक प्रमाणजन्य नहीं, यातें प्रमा नहीं; दोषजन्य नहीं. यातें भ्रमभी नहीं, औ बहुत ग्रंथनमें तौ प्रमाका अन्यही लक्षण कहा है, ताके अनुसार तौ ईश्वर ज्ञानादिकभी यथार्थज्ञान प्रमा हैं, परंतु यथार्थ अयथार्थ भेदसैं स्मृति दो प्रकारकी है, सो दोनूं प्रकारकी प्रमा नहीं है; तिनके मतमें प्रमाका यह लक्षण है. अबाधित अर्थकूं विषय करनेवाला जो स्मृतिसें भिन्न ज्ञान सो प्रमा कहिये है; शुक्तिरजतादिज्ञान स्मृतिसें भिन्न हैं, अबाधित अर्थकूं विषय करै नहीं; किंतु बाधित अर्थकूं विषय करै हैं, यातें प्रमा नहीं. अबाधित अर्थकूं विषय करनेवाला स्मृति ज्ञानभी है. औ स्मृतिज्ञानमें प्रमाव्यवहार है नहीं; यातें स्मृतिभिन्न जो अबाधित अर्थ-गोचरज्ञान सो प्रमा कहिये है. यद्यपि अन्य यथार्थ ज्ञानकी नाई यथार्थ स्मृति भी संवादिप्रवृत्तिकी जनक होनेतैं स्मृति साधारणही प्रमाका लक्षण चाहिये; तथापि संवादि प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमें भी है; सो प्रवृत्तिका उपयोगिप्रमात्व तौ अबाधित अर्थ गोचरत्वरूप है. प्रमाव्यवहारकी उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमें नहीं है; काहेतैं ? लौकिक शास्त्रीय भेदसैं व्यवहारके दो भेद हैं. शास्त्रसैं बाह्य जो लोक शब्द प्रयोग करै सो लौकिक व्यवहार कहिये है; शास्त्रकी परिभाषासैं जो शब्दप्रयोग सो शास्त्रीयव्यवहार कहिये है; शास्त्रसैं बाह्य तौ कोई प्रमाव्यवहार करै नहीं; औ कोई पंडित तथा शब्दप्रयोग करै है तौ शास्त्री परिभाषाके संस्कारतैं करै है, यातें केवल शास्त्रीय प्रमाव्यवहार है; औ प्राचीन ग्रंथकारोंने स्मृतिसें भिन्न यथार्थ ज्ञानमेंही प्रमाव्यवहार किया है, यातें स्मृतिसें व्यावृत्तही प्रमाका लक्षण कहा चाहिये "यथार्यानुभवः प्रमा" यह प्रमाका लक्षण प्राचीन आचार्योंनें लिख्या है, स्मृतिभिन्न ज्ञानकूं अनुभव कहै हैं, यातें स्मृतिमें प्रमाव्यवहार इष्ट नहीं, औ प्रत्यक्षादि ज्ञानोंसैं विलक्षण स्मृति ज्ञान है. प्रत्यक्षादि सकल ज्ञानोंमें अनुभवत्व है स्मृतिमें नहीं है; यातें अनुभवत्वके सत्त्वासत्त्वतैं प्रत्यक्षादिक औ स्मृति परस्पर विजातीय हैं; जेसैं प्रत्यक्ष

अनुमिति शाब्दादि ज्ञानोंमें प्रत्यक्षत्व अनुमितित्व शाब्दत्वादिक विलक्षण धर्म होनेतें प्रत्यक्षादिज्ञान परस्पर विजातीय हैं, विजातीय प्रमाके करणरूप प्रमाणभी प्रत्यक्ष अनुमान शाब्दादिक भिन्न हैं, तैसँ सकल अनुभवसँ विजातीय स्मृति है, ताका कारण अनुभव है, सो किसी प्रमाका करण नहीं यातें प्रमाण नहीं. यद्यपि व्याप्तिका प्रत्यक्ष अनुमितिका करण होनेतें अनुमान प्रमाण है, तैसँ पदका प्रत्यक्ष शाब्दप्रमाण। गवयमें, गोसादृश्यका प्रत्यक्ष उपमान प्रमाण है, औ प्रत्यक्ष ज्ञानभी अनुभवकाही विशेष है। यातें अनुभव प्रमाण नहीं, यह कथन असंगत है, तथापि व्याप्तिज्ञानत्वरूपतें व्याप्तिज्ञान अनुमितिका हेतु है, अनुभवत्वरूपतें व्याप्तिज्ञान अनुमितिका हेतु नहीं; तैसँ पद-प्रत्यक्ष औ सादृश्य ज्ञानभी अनुभवत्वरूपतें शाब्दी प्रमा औ उपमिति प्रमाके हेतु नहीं. स्मृतिज्ञानमें अनुभवत्वरूपतें पूर्वानुभव स्मृतिका हेतु है, यातें प्रमाण नहीं. जो स्मृतिज्ञानकूंभी प्रमा कहें तौ विजातीयप्रमाका करण पृथक् प्रमाण होवैहै, यातें न्यायशास्त्रमें तौ अनुभव नाम पंच प्रमाण कहा चाहिये. भट्ट औ वेदांतमतमें सप्तमप्रमाण कहा चाहिये; यातें सकलग्रंथकारनकूं स्मृतिमें प्रमाव्यवहार इष्ट नहीं औ जो कोई यथार्थज्ञानमात्रमें प्रमाव्यवहार मानें तौ तिसके अनुसार प्रमाके लक्षणमें स्मृतिभिन्न ऐसा निवेश नहीं करना. अपाधित अर्थकूं विषयकरनेवाला ज्ञान प्रमा कहियेहै. जम अनुभवजन्य अपथार्थस्मृति तौ बाधित अर्थकूं विषय करे है, यातें तामें अतिव्याप्ति नहीं; औ यथार्थ अनुभवजन्य स्मृतिमें लक्षण जावै तहां प्रमाव्यवहार इष्ट है, यातें अतिव्याप्ति नहीं. अलक्ष्यमें लक्षणका गमन होवै तौ अतिव्याप्ति होवै. यथार्थस्मृतिभी लक्ष्य है, यातें अतिव्याप्ति नहीं; या मतके अनुमान यथार्थ अपथार्थ भेदमें वृत्ति दो प्रकारकी है. यथार्थकूं प्रमा कहें हैं, अपथार्थकूं अप्रमा कहें हैं. यामतमें प्रमाके सप्तभेद हैं:-प्रत्यक्ष १ अनुमिति २ शाब्दी ३ उपमिति ४ अर्थापत्ति ५ अनुबलधि ६ ये पदभेद हैं. तैसँ यथार्थस्मृतिभी प्रमाका मनन भेद है, पंगु मकल ग्रंथनकी तौ

यह मर्यादा है, स्मृतिमें प्रमाव्यवहार नहीं; यातें प्रत्यक्षादि भेदतें प्रमारूपवृत्ति पद प्रकारकी है। बाह्य आंतरभेदसँ प्रत्यक्ष प्रमा दो प्रकारकी है। अबाधित बाह्यपदार्थगोचरवृत्ति बाह्यप्रत्यक्षप्रमा कहियेहै; औ श्रोत्रादि पंचइंद्रियते पंचविध बाह्यप्रत्यक्षप्रमा होवैहै। कहुं शब्दसँ भी बाह्यगोचर अपरोक्ष वृत्ति होवैहै, जैसे "दशमस्त्वमसि" या शब्दसँ स्थूल शरीरका अपरोक्ष ज्ञान है; इसरीतिसँ कारणभेदतें बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके पद भेद हैं। औ कितने ग्रंथकार अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव गोचर वृत्तिकुंभी अपरोक्षवृत्ति कहै हैं, तिनके मतमें श्रोत्रादिपंच इंद्रिय औ शब्द तथा अनुपलब्धि ये सप्त बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके करण हैं; यातें बाह्य प्रत्यक्षप्रमा सप्तविध है, परंतु यह अर्थ पूर्व लिख्या है। धर्माधर्मकी नाई प्रत्यक्षयोग्यता अभावमें नहीं, यातें वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसँ अभावावच्छिन्न चेतनका अभेद हुयेंभी अभावगोचरवृत्ति अपरोक्ष नहीं है, किंतु अनुमित्यादिकनकी नाई अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावगोचरवृत्ति प्रत्यक्ष वृत्तिसँ विलक्षण है, यातें बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके पद भेद हैं सप्त नहीं आंतर-प्रत्यक्षप्रमाभी दो प्रकारकी है एक आत्मगोचर है दूसरी अनात्मगोचर है। आत्मगोचरभी दो प्रकारकी है। एक शुद्धात्मगोचर है दूसरी विशिष्टात्मगोचर है। शुद्धात्म गोचरभी दो प्रकारकी है। एक तौ ब्रह्मागोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है। त्वंपदार्थबोधक वेदांतवाक्यसँ "शुद्धः प्रकाशोऽहम्" ऐसी अन्तःकरणकी वृत्ति होवै है, तावृत्तिदेशमें ही अन्तःकरणउपहित शुद्धचेतन है; यातें वृत्त्यवच्छिन्न चेतन औ विषयावच्छिन्न चेतनका अभेद होनेतें वह वृत्ति अपरोक्ष है; औ ता वृत्तिके विषय शुद्धचेतनमें ब्रह्मताभी है परंतु ब्रह्माकार वृत्ति हुई नहीं। काहेंतें ? अजांतरवाक्यसँ वृत्ति हुई है, महावाक्यसँ होती तौ ब्रह्माकारभी होती। काहेंतें शब्दजन्यज्ञानका यह स्वभाव है:—सन्निहित पदार्थकुं जिस रूपतें शब्दबोधन करे तिस रूपकुंही विषय करे है औ जिस रूपतें शब्द करे, नहीं तिस रूपतें शब्दजन्यज्ञान विषय करे नहीं। जैसे दग्मपुरुषकुं "दग्म-

मोस्ति” इसरीतिसें कहै तब “दशमोऽहम्” इसरीतिसें श्रोताकू ज्ञान होवै नहीं. जैसें दशममें आत्मता है तथापि आत्मताबोधक शब्दाभावतैं आत्ताका ज्ञान होवै नहीं; तैसें आत्मामें ब्रह्मता सदा है तौभी ब्रह्मताबोध शब्दाभावतैं ज्ञान होवै नहीं, यातैं उक्तवृत्ति ब्रह्मागोचर शुद्धात्मगोचर आंतर प्रत्यक्षप्रमा है.

प्रत्यक्षके संगतैं यह शंका होवैहे:—सिद्धांतमें इंद्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष होवैहे इसका तौ अंगीकार नहीं; किंतु वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसें विषयावच्छिन्नचेतनका अभेदही ज्ञानकी प्रत्यक्षताका हेतु है. जहां इंद्रियसंघटादिक होवै तहां इंद्रियद्वारा अंतःकरणकी वृत्ति बाह्य जायकें विषय आकारके समानाकार होयकें विषयतैं संबंधवती होवै है, यातैं वृत्तिचेतन औ विषयचेतनकी उपाधि एक देशमें होनेतैं उपहित चेतनकाभी अहोवैहे, तैसें सुखादिकनका ज्ञान यद्यपि इंद्रियजन्य नहीं औ शुद्धात्मनभी शब्दजन्य है इंद्रियजन्य नहीं तथापि विषयचेतन औ वृत्तिचेतन भेद नहीं. काहेतैं ? सुखाकार वृत्ति अंतःकरणदेशमें है औ सुख अंतःकरणमें है; यातैं वृत्त्युपहित चेतन विषयोपहित चेतनका अभेद तैसें आत्माकार वृत्तिका उपादानकारण अंतःकरण है औ अंतःकरण उपहित चेतनके अभिमुख हुई है यातैं आत्माकार वृत्तिभी अंतःकरणदेशमें होवै है; सो अंतःकरणही शुद्ध आत्माकी उपाधि है; इसरीतिसें उपाधि एकदेशमें होनेतैं वृत्तिचेतन विषयचेतनका अभेद होवै है, य सुखादिज्ञान शुद्धात्मज्ञान प्रत्यक्षरूप हैं. इहां यह निष्कर्ष है:—उ विषयका प्रमातासें वृत्तिद्वारा अथवा नाभ्यान्मबंध होवै तिम विषय ज्ञान प्रत्यक्ष है. नो विषयभी प्रत्यक्ष कहिये है; जैसें घटका प्रत्यक्ष न होवै तब घट प्रत्यक्ष है ऐसा व्यवहार होवै है. चात्परदार्यनका वृत्तिप्रमातासें संबध होवै है. सुखादिकनका प्रमातासें नाभ्यान्मबंध है. अ सुखादिकनका प्रमातासें वर्तमानबंध नहीं, यातैं अतीत सुखादिकन

ज्ञान स्फुटिरूप है प्रत्यक्षरूप नहीं. अतीत सुखादिकनकाभी प्रमातासँ संबंध तो हुआ है; तथापि प्रत्यक्ष लक्षणमें वर्तमानका निवेश है, प्रमातासँ वर्तमानसंबंधी योग्य विषय प्रत्यक्ष कहिये है, प्रमातासँ वर्तमानसंबंधी योग्यविषयका ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है, योग्य नहीं. कहें तो धर्मादिक सदा प्रमाताके संबंधी हैं; यातँ सदाही प्रत्यक्ष कहे चाहिये औ तिनका शब्दादिकनसँ ज्ञान होवै सो प्रत्यक्ष ज्ञान कहा चाहिये धर्मादिक प्रत्यक्षयोग्य नहीं; यातँ लक्षणमें योग्यपदके निवेशतँ दोष नहीं; योग्यता अयोग्यता अनुभवके अनुसार अनुमेय है, जा वस्तुमें प्रत्यक्षताका अनुभव होवै तामें योग्यता औ जामें प्रत्यक्षताका अनुभव नहीं होवै तामें अयोग्यता यह अनुमान अथवा अर्थापत्तिसँ ज्ञान होवै है; योग्यता अयोग्यता इसरीतिसँ नैयायिकनकू भी माननी चाहिये; तिनके मतमें सुखादिक औ धर्मादिक आत्माके धर्म हैं, तिनमें मनःसंयुक्त समवायसंबन्ध सर्वसँ मनका है तथापि योग्यता होनेतँ सुखादिकनका मानस साक्षात्कार होवै है; औ योग्यताके अभावतँ धर्मादिकनका साक्षात्कार होवै नहीं; यातँ योग्यता अयोग्यता सर्वमतमें अंगीकरणीय है; इसरीतिसँ प्रत्यक्षयोग्य वस्तुका प्रमातासँ वर्तमानसंबंध होवै तहां प्रत्यक्ष ज्ञान होवै है

या अर्थमें यह शंका है:—ब्रह्मगोचरज्ञान परोक्ष नहीं हुआ चाहिये. काहेतँ ? ब्रह्मका प्रमातासँ असंबन्ध होवै तौ बाह्यादि ज्ञानकी नाई ब्रह्मज्ञानभी परोक्ष होवै. जब अवांतर वाक्यसँ सत्यस्वरूप ज्ञानस्वरूप अनंतस्वरूप ब्रह्म है ऐसी वृत्ति होवै तिसकालमेंभी ब्रह्मका प्रमातासँ संबंध है, यातँ अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी प्रत्यक्षही हुआ चाहिये औ सिद्धांतमें अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान प्रत्यक्ष नहीं किंतु परोक्ष है सो उक्तरीतिसँ संभव नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—प्रत्यक्ष लक्षणमें विषयका योग्यताविशेषण कहा है तैसँ योग्यप्रमाणजन्यता ज्ञानका विशेषण है यातँ उक्त दोष नहीं. काहेतँ ? प्रमातामें वर्तमानसंबंधवाला जो योग्य विषय ताका योग्यप्रमाणज-

न्यज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहिये है. या लक्षणमें उक्तदोष नहीं. काहेतैं? वाक्यका यह स्वभाव है. श्रोताके स्वरूपबोधक पदघटित वाक्यमें अपरोक्षज्ञान होवैहै; श्रोताके स्वरूपबोधक पदरहितवाक्यमें परोक्षज्ञान होवै है, विषयसन्निहित होवै औ प्रत्यक्षयोग्य होवै तौभी स्वरूपबोधक पदरहित वाक्यमें अपरोक्ष ज्ञान होवै नहीं. जैसे दशमबोधक द्विविध वाक्य है एकतो "दशमोऽस्ति" ऐसा वाक्य है औ दूसरा "दशमस्त्वमसि" ऐसा वाक्य है. तिनमें प्रथम वाक्य तौ श्रोताके स्वरूप बोधक पदरहित है. औ दूसरा वाक्य श्रोताके स्वरूपका बोधक जो त्वंपद तासैं घटित कहिये युक्त है; तिनमें प्रथमवाक्यमें श्रोताकूं दशमका परोक्षज्ञान ही होवै है, वाक्यजन्यज्ञानका विषय दशम पुरुष है सो दोनू स्थानमें अतिसन्निहित है. जो स्वरूपमें भिन्न होवै औ संबंधी होवै सो सन्निहित होवैहै. दशम पुरुष श्रोताके स्वरूपमें भिन्न नहीं, किंतु श्रोताका स्वरूप है, यातैं अतिसन्निहित है औ प्रत्यक्षयोग्य है. जो प्रत्यक्षयोग्य नहीं होवै तौ द्वितीयवाक्यमें भी दशमका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं चाहिये औ द्वितीयवाक्यमें प्रत्यक्ष ज्ञान होवै है यातैं प्रत्यक्षयोग्य है. इसरीतिमें अतिसन्निहित औ वाक्यजन्य प्रत्यक्ष योग्य दशमका जो वाक्यमें प्रत्यक्ष ज्ञान होवै नहीं वह वाक्य अयोग्य है. द्वितीय वाक्यमें तिसी दशमका अपरोक्ष ज्ञान होवैहै, य तैं द्वितीय वाक्य योग्य है. वाक्यनकी योग्यता अयोग्यतामें और तौ कोई हेतुहै नहीं; स्वरूपबोधक पदघटितत्व औ स्वरूपबोधक पदरहितत्वही योग्यताके औ अयोग्यताके मपादक हैं. इसरीतिमें "दशमस्त्वमसि" यह वाक्य तो योग्य प्रमाण है तिसमें जन्य "दशमोऽहम्" यह प्रत्यक्ष ज्ञान है तिसैं "दशमोऽस्ति" यह वाक्य अयोग्यप्रमाण है, तिसमें जन्य कहिये उग्यन्न जो "दशमः कुत्रचिदस्ति" ऐसा दशमका ज्ञान नो परोक्ष है. तैंमें ब्रह्मबोधकवाक्यभी दो प्रकारके हैं. ("सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म") इसरीतिमें अवांतरवाक्य हैं. ("तत्त्वमसि") इन रीतिके महावाक्य हैं अवांतरवाक्यनमें धोताका स्वरूपबोधक पद नहीं है यातैं न्यज्ञानके जननमें योग्य अवांतरवाक्य नहीं औ महावाक्यनमें श्रोताके स्वरूपके

बोधक त्वमादिपद हैं यातें प्रत्यक्ष ज्ञानजननमें योग्य महावाक्य है, इसरीतिसें योग्यप्रमाण महावाक्य है तिनसें उत्पन्न हुआ ज्ञान प्रत्यक्ष है, औ अयोग्यप्रमाण "सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म" इत्यादि वाक्य हैं; तिनसें उपज्या ब्रह्मका ज्ञान परोक्ष होवै है. अवांतर वाक्यभी दोप्रकारके हैं; तत्पदार्थके बोधक हैं औ त्वंपदार्थके बोधक हैं. तिनमें तत्पदार्थबोधक वाक्य तौ अयोग्य हैं, औ "य एष ह्यंतर्ज्योतिः पुरुषः" इत्यादिक त्वंपदार्थबोधक अवांतरवाक्यभी महावाक्यनकी नाई योग्य है अयोग्य नहीं. काहेतें श्रोताके स्वरूपके बोधक तिनमें पद हैं, यातें त्वंपदार्थबोधक अवांतर वाक्यनतें अपरोक्ष ज्ञान होवै है परंतु वह अपरोक्ष ज्ञान ब्रह्माभेदगोचर नहीं, यातें परम पुरुषार्थका साधक नहीं; किंतु परम पुरुषार्थका साधक जो अभेदज्ञान तामें पदार्थशोधनद्वारा उपयोगी है. इसरीतिसें प्रमातासें संबंधीभी ब्रह्म है औ योग्य है, तथापि अयोग्य जो अवांतर वाक्य तिनसें ब्रह्मका परोक्षज्ञान संभवै है.

या कहनेमें अन्यशंका होवै है:—प्रमातासें वर्तमान सम्बंधवाला—जो योग्यविषय ताका योग्य प्रमाणजन्य ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहिये है. या कहनेमें सुखादिकनके प्रत्यक्षमें उक्त लक्षणका अभाव है. काहेतें सुखादि प्रत्यक्षमें प्रमाणजन्यताके अभावतें योग्य प्रमाणजन्यता सर्वथा सम्भवै नहीं, यातें उक्त लक्षणमें अव्याप्ति दोष है.

या शंका यह समाधान है:—योग्यप्रमाणजन्यताका लक्षणमें प्रवेश नहीं, किंतु अयोग्यप्रमाणजन्यताका प्रवेश है. यातें अव्याप्ति नहीं; काहेतें प्रमातासें वर्तमानसंबंधवाला जो योग्य विषय ताका जो अयोग्यप्रमाणसें अजन्यज्ञान सो प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है, इसरीतिमें कहे अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानकी व्यावृत्ति होवै. उक्तरीतिसें ब्रह्ममात्रके बोधक अवांतरवाक्य अयोग्यप्रमाण हैं. "ब्रह्मास्ति" यह परोक्ष ज्ञान तिनतें जन्य है अजन्य नहीं, यातें परोक्ष ज्ञानमें लक्षण जाय नहीं. औ सुखादिगोचर

ज्ञानका संग्रह होवे है. काहेतैं ? सुखादिगोचर ज्ञान किसी प्रमाणतैं जन्य नहीं, यातैं अयोग्यप्रमाणतैं अजन्य है. औ इंद्रियजन्य घटादिज्ञान तैसैं महावाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान योग्य प्रमाण जन्य होनेतैं अयोग्य प्रमाणसैं अज-
न्य है, यातैं प्रत्यक्ष ज्ञानका उक्त लक्षण दोपरहित है.

पूर्व प्रसंग यह है:—शुद्धात्मगोचरप्रमा दो प्रकारकी है. एक ब्रह्मा-
गोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है. ब्रह्मगोचर कहि आये महावाक्यजन्य “अहं
ब्रह्मास्मि” इसरीतिसैं ब्रह्मसैं अभिन्न आत्माकूं जो विषय करै सो ब्रह्मगोचर
शुद्धात्मगोचर प्रत्यक्ष प्रमा है.

“अहं ब्रह्मास्मि” या ज्ञानकूं वाचस्पति मनोजन्य कहैं हैं औरनके
मतमें यह ज्ञान वाक्यजन्य है तामेंभी इतना भेद है. संक्षेपशागीरकका यह
सिद्धांत है:—महावाक्यतैं ब्रह्मका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवेहै कदीभी परोक्ष ज्ञान
महावाक्यतैं होवे नहीं. अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है:—विचारसहित महा-
वाक्यतैं अपरोक्ष ज्ञान होवेहै, विचाररहित केवल वाक्यतैं परोक्षज्ञान होवेहै,
सर्वके मतमें “अहं ब्रह्मास्मि” यह ज्ञान शुद्धात्मगोचर है औ ब्रह्मगोचर है तैसैं
प्रत्यक्ष है, या अर्थमें किसीका विवाद नहीं. शुद्धात्मगोचरप्रमाके दो भेद
कहे औ विशिष्टात्मगोचरप्रत्यक्षप्रमाके अनंत भेद हैं, “अहमज्ञः,
अहं कर्ता, अहं सुखी, अहं दुःखी अहं मनुष्य” इतन आदि अनंत भेद हैं.
यद्यपि अबाधित अर्थकूं विषय करै सो ज्ञान प्रमा कहिये है, “अहं कर्ता”
इत्यादिक ज्ञानका “अहं न कर्ता” इत्यादिक ज्ञानमें बाध होवे है. ताकूं प्रमा
कहना संभवे नहीं. तथापि संसारदगामें अबाधित अर्थकूं विषय करै सो
प्रमा कहिये है. संसारदगामें उक्तज्ञानोंका बाध होवे नहीं यातैं प्रमा है,
इसरीतमें आत्मगोचर आंतरप्रत्यक्षप्रमाके भेद कहे. औ “मयि
सुखम् मयि दुःखम्” इत्यादिक सुखादिगोचर ज्ञानभी आत्मगोचरप्रत्यक्ष
प्रमा है परंतु “अहं सुखी, अहं दुःखी” इत्यादिक प्रमामें तौ अहंनदका
अर्थ आत्मा विरोध है और सुखदुःखादिक विरोधन हैं. “मयि सुखं मयि

दुःखम्” इत्यादिक प्रामैँ सुखदुःखादिक विशेष्य हैं आत्मा विशेषण है; यातैँ “मयि सुखम्, मयि दुःखम्” इत्यादिक ज्ञानकूँ आत्मगोचर प्रत्यक्षप्रामा नहीं कहैँहैं किंतु सुखादिक विशेष्य होनेतैँ अनात्मगोचर आंतरप्रत्यक्ष प्रामा कहैँ हैं. वाचस्पतिके मतमैँ विशिष्टात्मज्ञान- औ सुखादिज्ञान मनोजन्य हैं. औ सिद्धांतमैँ अंतःकरणविशिष्ट आत्मामैँ अन्तःकरणभाग साक्षीभास्य है औ चेतनभाग स्वयंप्रकाश है; तैँसुँ सुखादिकभी साक्षीभास्य हैं. कोई ज्ञान मनोजन्य नहीं, यातैँ मन इंद्रिय नहीं; इस रीतिनैँ स्मृतिनैँ भिन्न यथार्थ वृत्तिकूँ प्रामा कहैँ हैं; ताके भेद कहे; स्मृतिरूप अंतःकरणकी वृत्तिभी यथार्थअयथार्थ भेदसैँ दो प्रकारकी है तिनमैँ यथार्थ स्मृति दो प्रकारकी है; आत्मस्मृति औ अनात्मस्मृति तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्य अनुभवतैँ आत्मतत्त्वकी स्मृति यथार्थ आत्मस्मृति है, व्यावहारिक प्रपंचका मिथ्यात्वअनुभव हुयां ताके संस्कारतैँ मिथ्यात्वरूपतैँ प्रपंचकी स्मृति यथार्थ अनात्मस्मृति है; तैँसुँ अयथार्थ स्मृतिभी दो प्रकारकी है; एक आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है औ अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. अहंकारादिकनमैँ आत्मत्वभ्रमरूप अनुभवके संस्कारतैँ अहंकारादिकनमैँ आत्मत्वकी स्मृति आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. तैँसुँ आत्मामैँ कर्तृत्व अनुभवके संस्कारतैँ ‘आत्मा कर्ता है’ यह स्मृतिभी आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. औ प्रपंचमैँ सत्यत्व भ्रमके संस्कारतैँ ‘प्रपंच सत्य है’ यह स्मृति अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. यथार्थअयथार्थभेदसैँ वृत्ति दो प्रकारकी कही, स्मृतिभिन्न यथार्थवृत्ति प्रामा कही, यथार्थअनुभवजन्य स्मृति यथार्थ कही औ अयथार्थअनुभवजन्य स्मृति अयथार्थ कही. अनुभवमैँ यथार्थता अवाधित अर्थरुत है; अवाधित अर्थविषयक अनुभव यथार्थ कहियेहैं, प्रामा कहियेहैं; यातैँ अवाधित अर्थके अधीन अनुभवमैँ यथापता हैं औ स्मृतिमैँ यथार्थता औ अयथार्थता अनुभवके अधीन हैं; स्मृतिमैँ भिन्न जो ज्ञान ताकूँ अनुभव कहैँहैं, सोभी यथार्थ अयथार्थ भेदमैँ दो

प्रकारका है. यथार्थानुभव तौ कहा अब अयथार्थानुभवका निरूपण करेंहे अयथार्थस्मृतिका निरूपण तौ पूर्व कहा है सोभी अनुभवके अयथार्थता अधीन है; यातें अयथार्थानुभवका निरूपण कहा चाहिये.

संशयरूपभ्रमका लक्षण और भेद ॥ ५ ॥

अयथार्थानुभव दो प्रकारका है:—एक संशयरूप है औ दूसरा निश्चयरूप है. अयथार्थकूही भ्रम कहें हैं, संशय ज्ञानभी भ्रम है. काहेतें ? स्वभावाधिकरणमें अवभासकूं भ्रम कहें हैं औ संशय ज्ञानभी परस्पर विरुद्ध उभयविषयक होवै है. तिनमें एकका अभाव होवै है यातें संशयमें भ्रमका लक्षण है. एक विशेष्यमें विरुद्ध दो विशेषणका ज्ञान संशय कहियेहै. जैसे स्थाणुका “स्थाणुर्न वा” ऐसा ज्ञान होवै अथवा “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” ऐसा ज्ञान होवै दोनूकूं संशय कहें हैं. तहां स्थाणु विशेष्य है स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभाव विशेषण है. दोनूं विरुद्ध हैं. एक अधिकरणमें साथि रहें नहीं, यातें स्थाणुरूप एक विशेष्यमें स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभावरूप विरुद्ध उभयविशेषणका ज्ञान होनेतें प्रथम संशयमें लक्षण संभवं है, तैसें द्वितीय संशयमेंभी लक्षण संभवं है. काहेतें ? स्थाणुरूप एक विशेष्यमें स्थाणुत्व पुरुषत्वरूप विरुद्ध उभय विशेषणका ज्ञान है. जैसे स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभावका परस्पर विरोध है तैसें स्थाणुत्व पुरुषत्वकाभी विरोध अनुभवमिद्ध है. यातें प्रथम संशय तौ विरुद्ध भावाभाव उभयगोचर है तैसें द्वितीयसंशय विरुद्ध उभयभावगोचर है. औ न्यायके ग्रंथनमें तौ यह टिप्पणीहै:—भावाभावगोचरही संशयज्ञान होवैहै, केवठ भावगोचर संशय होवै नहीं. जहां “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” ऐसा संशय होवै तहांभी स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभाव, पुरुषत्व औ पुरुषत्वाभाव ये चारि कोटि हैं. यातें द्विकोटिक औ चतुष्कोटिक दो प्रकारका संशय होवै है. “स्थाणुर्न वा” यह द्विकोटिक संशय है “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” यह चतुष्कोटिक संशय है. एक धर्ममें द्वाव धर्मकूं कोटि कहें हैं, यातें

केवल भावगोचरसंशय न्यायमतमें अप्रसिद्ध है; सर्व प्रकारसे संशयज्ञान भ्रमरूप है. दो विरुद्ध विशेषण एकमें हों नहीं एकका अभावही होवैगा. जैसे स्थाणुमें स्थाणुत्व है औ स्थाणुत्वका अभाव नहीं है, यातें स्थाणुत्वाभावरहित स्थाणुमें स्थाणुत्वका अभावज्ञान भ्रमरूप है, परंतु एक अंशमें संशयज्ञान भ्रम होवै है, सकलअंशमें भ्रम होवै नहीं. जहां स्थाणुमें "स्थाणुर्न वा" यह संशय होवै तहां अभावअंशमें भ्रम है, और जहां पुरुषमें "स्थाणुर्न वा" ऐसा संशय होवै तहां अभाव अंशतौ पुरुषमेंहै स्थाणुत्व अंश नहीं है यातें भाव अंशमें भ्रम है; इसरीतिसैं भावाभावगोचर संशय होवै है, तिनमें एक अवश्य रहैगा, यातें संशयज्ञान एक अंशमें भ्रम होवै. औ विरोधी उभयभावगोचरभी संशय मानें तौ सकल अंशमेंभी संशयकू भ्रमत्व संभवै है. जैसे "स्थाणुर्वा पुरुषो वा" या संशयकू चतुष्कोटिक नहीं मानें उभयकोटिकही मानें औ स्थाणु औ पुरुषमें भिन्न किसी पदार्थमें "स्थाणुर्वा पुरुषो वा" ऐसा संशय होवै तहां संशयके धर्मीमें "स्थाणुत्व पुरुषत्व दोनू नहीं हैं. यातें दोनूका ज्ञान भ्रम है. संशयमें जो विशेष्य होवै सो संशयमें धर्मी कहिये है औ विशेषणकू धर्म कहै है, यातें एकधर्मीमें विरुद्ध नानाधर्मका ज्ञान संशय कहिये है, या लक्षणतें उक्त लक्षणका भेद नहीं; परंतु इतना भेद है:— उक्त लक्षणमें उभयपद हैं, यातें चतुष्कोटिक संशयमें उक्तलक्षणकी अव्याप्ति है. काहेतें ? चतुष्कोटिक संशयमें एक विशेष्यमें च्यारि विशेषण प्रतीत होवैहैं. उभय विशेषण नहीं यद्यपि जहां च्यारि होवैं तहां तीन औ दो तथा एकभी होवै है; तथापि अधिक संख्यासैं न्यूनसंख्याका बाध होवै है. इसीवास्ते जहां पंच ब्राह्मण होनेतें कोर्द च्यारि ब्राह्मण कहै तौ उसकू मिथ्यावादी कहै हैं, न्यूनसंख्या यद्यपि अधिक मंशपाके अन्तर्भूत है तथापि न्यूनसंख्याका व्यवहार होवै नहीं; यातें उभयपद-घटित लक्षणकी चतुष्कोटिक संगणमें अव्याप्ति होनेतें नाना पद कथा है एकसैं भिन्नकू नाना कहै हैं. द्विकोटिक मंशपकी नाई चतुष्कोटिक

संशयभी च्यारिधर्म गोचर होनेतैं नानार्धमगोचर है यातैं अव्याप्ति नहीं इसरीतिसैं संशयभी भ्रम है.

भ्रमके भेदनिरूपणतैं उत्तर निश्चयभ्रमका विस्तारसैं लक्षण कहेंगे. संशय निश्चयरूप भ्रम अनर्थका हेतु है, यातैं निवर्तनीय है, जिज्ञासुकूं निवर्तनीय जो भ्रम ताके भेद कहें हैं:-संशयरूप भ्रम दो प्रकारका है. एक प्रमाणसंशय है औ दूसरा प्रमेयसंशय है. प्रमाणगोचर संदेह प्रमाणसंशय कहिये है ताहीकूं प्रमाणगत असंभावना कहेंहैं, वेदांतवाक्य अद्वितीय ब्रह्मविषै प्रमाण हैं वा नहीं हैं यह प्रमाणसंशय है; ताकी निवृत्ति शारीरकके प्रथमाध्यायके पठनसैं वा श्रवणतैं होवैहै. प्रमेयसंशयभी आत्मसंशय और अनात्मसंशयभेदतैं दो प्रकारका है. अनात्मसंशय अनंतविध है ताके कहनेसैं उपयोग नहीं. आत्मसंशयभी अनेकप्रकारका है.

आत्मा ब्रह्मसैं अभिन्न है अथवा भिन्न है ? अभिन्न होवै तौभी सर्वदा अभिन्न है अथवा मोक्षकालमेंही अभिन्न होवैहै? सर्वदा अभिन्न नहीं. सर्वदा भिन्न होवै तौभी आनंदादिक ऐश्वर्यवान् है अथवा आनंदादिक रहित है ? आनंदादिक ऐश्वर्यवान् होवै तौ भी आनंदादिक गुण हैं अथवा ब्रह्मात्माका स्वरूप है इसतैं आदिलेके तत्पदार्थाभिन्न त्वंपदार्थविषै अनेकप्रकारका संग्रह है.

तैंसैं केवल त्वंपदार्थगोचर संग्रहभी आत्मगोचर संशय है. आत्मा देहादिकनतैं भिन्न है वा नहीं ? भिन्न कहें तौभी अणुरूप है वा मध्यमपरिमाण है वा विभुपरिमाण है? जो विभु कहें तौभी कर्ता है अथवा अकर्ता है ? अकर्ता कहें तौभी परस्पर भिन्न अनेक है अथवा एक है ? इमगीतिके अनेक संशय केवल त्वंपदार्थगोचर हैं.

तैंसैं केवल तत्पदार्थगोचरभी अनेक प्रकारके संशय हैं. वकुंठादिक-लोकविशेषबानी ईश्वर पारिच्छिन्न हस्तनादादिक अवयवमद्विन शरीर है अथवा शरीररहित विभु है? जो शरीररहित विभु कहें तौभी परमाणुआदिक सापेक्ष जगत्का कर्ता है अथवा निरपेक्ष कर्ता है? परमाणु आदिकनिरपेक्ष

कर्ता कहें तौभी केवल कर्ताहै अथवा अभिन्न निमित्तोपादानरूप कर्ताहै? जो अभिन्न निमित्तोपादान कहें तौभी प्राणिकर्मनिरपेक्ष कर्ता होनेतैं विषम-कारितादिक दोषवाला है अथवा प्राणिकर्म सापेक्ष कर्ता होनेतैं विषमकारितादिक दोषरहित है? इसतैं आदि अनेकप्रकारके तत्पदार्थगोचरसंशय हैं, सो सकल संशय प्रमेयसंशय कहियेहैं, तिनकी निवृत्ति मननसैं होवैहै. शारीरकके द्वितीयाध्यायके अध्ययनसैं वा श्रवणतैं मनन सिद्ध होवैहै, तासैं प्रमेयसंशयकी निवृत्ति होवैहै. /

ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेयसंशय है. काहेतैं? प्रमाके विषयकूं प्रमेय कहेंहैं, ज्ञानसाधन मोक्षसाधनभी प्रमाके विषय होनेतैं प्रमेय है, यातैं ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेय संशय है; ताकी निवृत्ति शारीरकके तृतीय अध्यायसैं होवैहै.

तैसैं मोक्षके स्वरूपका संशयभी प्रमेयसंशय है ताकी निवृत्ति शारीरकके चतुर्थाध्यायसैं होवैहै. यद्यपि शारीरकके चतुर्थाध्यायमें प्रथम साधनविचारही है उत्तर फलविचार है; मोक्षकूं फल कहेंहैं, तथापि चतुर्थाध्यायमें साधनविचार जितनेमें है उतने चतुर्थाध्यायसहित तृतीयाध्यायसैं साधनसंशयकी निवृत्ति होवैहै. शिष्टचतुर्थाध्यायसैं फलसंशयकी निवृत्ति होवैहै.

निश्चयरूपभ्रमज्ञानका लक्षण ॥ ६ ॥

संशयनिश्चयभेदसैं भ्रमज्ञान दो प्रकारका है. संशयभ्रमका निरूपण किया; अब निश्चयभ्रम कहेंहैं:—संशयसैं भिन्नज्ञानकूं निश्चय कहेंहैं. शुक्तिका शुक्तित्वरूपसैं यथार्थज्ञान औ शुक्तिका रजतत्वरूपसैं भ्रम ज्ञान दोनूं संशयतैं भिन्नज्ञान होनेतैं निश्चयरूप हैं. बाधित अर्थ विषयकूं जो संशयतैं भिन्न ज्ञान सो निश्चय है, शुक्तिमें रजतविनिश्चयका विषय रजत है सो बाधित है. काहेतैं? संसारदशार्थही शुक्तिके ज्ञानतैं रजतका बाध होवैहै. ब्रह्मज्ञानविना जाका बाध न होवै सो अबाधित कहिये है. आ ब्रह्मज्ञानविना ही शुक्तिआदिकनके ज्ञानतैं जाका बाध होवै सो बाधित

कहियेहै, अथवा प्रमाताके बाधविना जाका बाध नहीं होवै सो अबाधित कहिये है. प्रमाताके होनेतैं जाका बाध होवै सो बाधित कहियेहै, अबाधित दो प्रकारका होवैहै. एक तौ सर्वदा अबाधित होवैहै दूसरा व्यावहारिक अबाधित होवै है. जिसका सर्वदा बाध नहीं होवै, ऐसा चेतन है; व्यवहार-दशामें बाध नहीं होवै ऐसा अज्ञान औ महाभूत तथा भौतिक प्रपंच है. सुखादिक प्रातिभासिक हैं, तौभी ब्रह्मज्ञानविना सुखादिकनका बाध होवै नहीं; यातैं अबाधित हैं; तिनका ज्ञान भ्रम नहीं तैसैं बाधित अर्थभी दो प्रकारका होवैहै, एक तौ व्यावहारिक पदार्थावच्छिन्न चेतनका विवर्त है, दूसरा प्रातिभासिक पदार्थावच्छिन्नचेतनका विवर्त है; शुक्तिमें रजतव्यावहारिक पदार्थावच्छिन्न चेतनका विवर्त है. काहेतैं शुक्ति-रजतका अधिष्ठान शुक्त्यवच्छिन्न चेतन है शुक्ति व्यावहारिक है; औ स्वप्नमें शुक्ति प्रतीत होयकै तामें रजतभ्रम होवै तिस रजतका स्वप्नमेंही शुक्तिज्ञानमें बाध होवै, ता रजतका अधिष्ठान स्वप्नशुक्त्यवच्छिन्न चेतन है, स्वप्नकी शुक्ति प्रातिभासिक है, इसरीतिसैं बाधितपदार्थ दो प्रकारके हैं तिनका निश्चय कहिये भ्रमनिश्चय कहिये है.

अध्यासका लक्षण औ भेद ॥ ७ ॥

भ्रमज्ञानमें शास्त्रकारनका अनेकधा वाद है. तिनके मतमें विलक्षण भाष्यकारने भ्रमका असाधारण लक्षण कत्या है:-जैसा भ्रमका स्वरूप अन्यशास्त्रवाले मानैहैं, तिममें यह वक्ष्यमाण लक्षण संभवे नहीं, यातैं असाधारण है. अन्यमें असाधारणलक्षण कथनतैं भाष्यकारका अन्या-भिमत भ्रमके स्वरूपमें अस्वरूप है. अधिष्ठानमें विषममत्तावाला अवभास अध्यास कहियेहै, जहां शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां शुक्तिदेशमें रजत उपजे है. तासा ज्ञान औ तात्कालिक रजत इन दोनूंकें गिदांतमें अवभास औ अध्यास कहैहैं अन्यशास्त्रनमें रजतकी उत्पत्ति मानै नहीं यह मतमें विलक्षणता है. एक मतस्यातिवादमें रजतकी उत्पत्ति मानी है, ताके मतमें

भी विलक्षणता आगे कहेंगे. व्याकरणकी रीतिसँ अध्यासपदके औ अव-
भास पदके विषय औ ज्ञान दोनूँ वाच्य हैं.

यातँ अर्थाध्यास औ ज्ञानाध्यासके भेदतँ अध्यास दो प्रकारका है, अर्थाध्यास अनेक प्रकारका है, कहूँ केवल संबंधमात्रका अध्यास है, कहूँ संबंधविशिष्ट संबंधीका अध्यास है, कहूँ केवल धर्मका अध्यास है, कहूँ धर्मविशिष्ट धर्मीका अध्यास है, कहूँ अन्योन्याध्यास है, कहूँ अन्यतराध्यास है अन्यतराध्यासभी दो प्रकारका है, एक आत्मामँ अनात्माध्यास है दूसरा अनात्मामँ आत्माध्यास है; इसरीतिसँ अर्थाध्यास अनेक प्रकारका है. उक्त लक्षणका सर्वत्र समन्वय है तथाहिः—मुख्यसिद्धांतमँ तौ सकल अध्यासका अधिष्ठान चेतन है. रज्जुमँ सर्प प्रतीत होनेतँ तहांभी इदमा-
कार वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसँ अभिन्न रज्जुअवच्छिन्न चेतनही सर्पका अधिष्ठान है. रज्जु अधिष्ठान नहीं यह अर्थ विचारसागरमँ स्पष्ट है. तहां चेतनकी परमार्थसत्ता है, अथवा ताकी उपाधि रज्जु व्यावहारिक होनेतँ रज्जुअवच्छिन्न चेतनकी व्यावहारिक सत्ता है. दोनूँ प्रकारसँ सर्प औ ताके ज्ञानकी प्रातिभासिक सत्ता होनेतँ अधिष्ठानकी सत्तासँ विषम-
सत्तावाला अवभास सर्प औ ताका ज्ञान है, यातँ दोनूँकू अध्यास औ अवभास कहँहँ. ज्ञान औ ज्ञानके विषयकू अवभास कहँहँ इसरीतिसँ सर्वत्र अध्यासका अधिष्ठान चेतन कहँ तव तौ अधिष्ठानकी परमार्थसत्ता औ अधर्पस्तकी प्रातिभासिकसत्ता होनेतँ अधिष्ठानतँ विषमसत्तावाला अवभास कहिये ज्ञान औ ताका विषय स्पष्टही है; औ रजतका अधि-
ष्ठान शुक्ति है, यह व्यवहार लोकमँ होवँहै, यातँ अवच्छेदकतासंबंधसँ शुक्ति-
भी रजतका आश्रय है; काहेतँ ? चेतनमँ रजतकी अधिष्ठानताका अवच्छे-
दक शुक्ति होनेतँ तामँ रजतका अवच्छेदकता संबंध है, अवच्छेदकता संबंधसँ शुक्तिकू रजतका अधिष्ठान कहँ तौ शुक्तिकी व्यावहारिक सत्ता है, रजतकी प्रातिभासिक सत्ता है, यातँभी अधिष्ठानमँ विषमसत्ता है, इसरीतिसँ सर्व अध्या-
सोंमँ आरोपितमँ अधिष्ठानकी विषमसत्ता है. जा पदार्थमँ आधागता प्रती

होवै सो अधिष्ठान कहियेहै यह आधारता परमार्थसँ होवै अथवा आरोपित होवै; औ परमार्थसँ आधार होवै सो अधिष्ठान कहियेहै, ऐसा आग्रह या प्रसंगमें नहीं है. काहेतै? जैसे आत्मामें अनात्माका अध्यास है, तैसें अनात्मामें आत्माका अध्यास है, औ अनात्मामें परमार्थसँ आत्माकी आधारता है नहीं किंतु आरोपित आधारता है; यातें अधारमात्रकूं या प्रसंगमें अधिष्ठान कहैहैं. जहां अनात्मामें आत्माका अध्यास है तहां अधिष्ठान अनात्मा है, ताकी व्यावहारिक सत्ता है औ आत्माकी पारमार्थिक सत्ता है, यातें अधिष्ठानसँ विषम सत्तावाला अवभास है.

अन्योन्याध्यासमें शंकासमाधान ॥ ८ ॥

यद्यपि आत्माका अधिष्ठान अनात्मा है या कहनेसँ आत्मा आरोपित है यह सिद्ध होवै है. जो आरोपित होवै सो कल्पित होवै है, यातें आत्माभी कल्पित होवैगा; यातें अनात्मामें आत्माका अध्यास है यह कहना संभव नहीं; तथापि भाष्यकारनें शारीरकके आरंभमें आत्मा अनात्माका अन्यान्याध्यास कहा है; यातें अनात्मामें आत्माके अध्यासका निषेध तो बन नहीं, परस्पर अध्यासकूं अन्योन्याध्यास कहैहैं; यातें अनात्मामें आत्माध्यास मानिकें उक्तशंकाका समाधान कहा चाहिये.

सो समाधान इसरीतिसँ है:-अध्यास दोषकारका होवैहै, एक तो स्वरूपाध्यास होवै है दूसरा संमर्गाध्यास होवैहै. जा पदार्थका स्वरूप अनिर्वचनीय उपजे ताकूं स्वरूपाध्यास कहैहैं, जेमें शुक्तिमें रजतका स्वरूपाध्यास है औ आत्मामें अहंकारादिक अनात्माका स्वरूपाध्यास है; तैसें जा पदार्थका स्वरूप तो प्रथम सिद्ध होवै व्यावहारिक होवै अथवा पारमार्थिक होवै, औ अनिर्वचनीयसंबंध उपजे सो संसर्गाध्यास कहिये है जेमें मुखसँ दर्पणका उक्त रीतिमें कोई संबंध है नहीं औ दोनू पदार्थ व्यावहारिक हैं, तहां दर्पणमें मुखका संबंध प्रतीत होवै है; यातें अनिर्वचनीयसम्बन्ध उपजेहै तैमें एक वस्त्रमें "रक्तः पटः" यह प्रतीति होवै है

रक्तरूपवाला पट है। या प्रतीतिसँ रक्तरूपवाले पदार्थका पटमें तादात्म्यसंबंध भासै है औ रक्तरूपवाला कुसुम्भद्रव्य है, यातँ रक्तरूपवत्का तादात्म्य कुसुम्भद्रव्यमें है पटमें नहीं। इसरीतिसँ रक्तरूपवत् कुसुम्भद्रव्य औ पट तौ व्यावहारिक हैं, तिनका तादात्म्यसंबंध अनिर्वचनीय उपजै है। तैसँ “लोहितः स्फटिकः” या प्रतीतिसँ लोहितका तादात्म्यसंबंध स्फटिकमें भासै है, औ लोहितका तादात्म्य पुष्पमें है स्फटिकमें नहीं। रक्तरूपवालेकूँ लोहित कहैहैं। रक्तरूपवाला पुष्प है स्फटिक नहीं; यातँ स्फटिकमें अनिर्वचनीयतादात्म्यसंबंध लोहितका उपजै है; इसरीतिसँ अनेक स्थानोंमें संबन्धी तौ व्यावहारिक है। तिनके संबन्धनके ज्ञान अनिर्वचनीय उपजै हैं। तिनकूँ संसर्गाध्यास कहैहैं, तैसँ चेतनका अहंकारमें अध्यास नहीं; किंतु चेतन तौ पारमार्थिक है, ताके संबन्धका अहंकारमें अध्यास है, आत्मता-चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवैहै; यातँ आत्माका तादात्म्य चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवैहै; यातँ आत्मचेतनका तादात्म्यसंबंध अहंकारमें अनिर्वचनीय है, अथवा आत्मवृत्ति तादात्म्यका अहंकारमें अनिर्वचनीय संबन्ध है। यातँ चेतन कल्पित नहीं किंतु चेतनका अहंकारमें तादात्म्यसंबन्ध कल्पित है अथवा आत्मचेतनके तादात्म्यका संबन्ध कल्पित है। यद्यपि अद्वैतग्रंथनमें उक्त उदाहरणोंमें अन्यथाख्याति कही है, तथापि ब्रह्मविद्या-भरणमें उक्तरीतिसँ सारै अनिर्वचनीयख्याति मानिके निर्वाह करचा है; अन्यथाख्याति प्रसिद्ध नहीं; औ विचारसागरमें तथा इस ग्रंथमेंभी पूर्व यह लिख्या है, जहां अधिष्ठानसँ आरोप्यका संबन्ध होवै तहां अन्यथाख्याति है; सो ग्रंथांतरकी रीतिसँ लिख्या है, औ अधिष्ठानसँ आरोप्यका संबन्ध होवै तहां अन्यथाख्यातिकही आप्रह् होवै तौ अहंकारमेंभी चेतनका तादात्म्य अन्यथाख्यातिसँ प्रतीत होवै है या कहनेमें कोई बाधक नहीं; इसरीतिमें जहां पारमार्थिक पदार्थका अभाव हुआ तिसकी जहां प्रतीति होवै तहां पारमार्थिक पदार्थका तौ व्यावहारिक पदार्थमें अनिर्वचनीय संबन्ध उपजै है औ ताका अनिर्वचनीयही ज्ञान उपजै है, औ व्यावहारिक पदार्थका

अभाव हुआ जहां श्रुति होवे तहां अनिर्वचनीयही और संबन्धी उपजै है; और संबन्धीका अनिर्वचनीय ज्ञान उपजै है, और कहूं संबन्धमात्र और संबन्धीका अनिर्वचनीयज्ञान उपजै है. सारेही अधिष्ठानसँ अध्यस्तकी विषमसत्ता अनिर्वचनीयसत्ता है आत्माका अनात्मामें अध्यास होवे तहांभी अधिष्ठान अनात्मा व्यावहारिक है औ अध्यस्त आत्मा नहीं किंतु आत्माका संबन्ध अनात्मामें अध्यस्त है, यातँ अनिर्वचनीय है.

अनात्मामें अध्यस्त आत्माकी परमार्थसत्ताविषे तात्पर्य ॥ ९ ॥

औ पूर्व यह कहाहै, अनात्मामें आत्माध्यास होवे तहां अध्यस्तकी परमार्थ सत्ता होनेतँ विषमसत्ता है, औ ब्रह्मविद्याभरणमें उक्त स्थलमें अध्यस्तकी परमार्थ सत्ताही कहीहै, ताका यह तात्पर्य हैः—शुद्धपदार्थसँ विशिष्ट भिन्न होवे है, यातँ अनात्मामें आत्माके संबन्धका अध्यास कहा तहां संबन्धविशिष्ट आत्माकाही अध्यास है, औ स्वरूपसँ आत्मा सत्य है, यातँ अध्यस्तकी परमार्थसत्ता स्वरूपदृष्टिसँ कहँहँ औ अध्यस्त कल्पित होवेहँ, यातँ अनात्मसंबन्धविशिष्ट कल्पित होवे तौभी शुद्ध कल्पित होवे नहीं. काहेतँ ? शुद्धसँ विशिष्टकू भिन्न होनेतँ विशिष्टकी कल्पितता शुद्धमें होवे नहीं, औ केवल आत्मसंबन्धके अध्यास कहनेतँ, संबन्धविशिष्ट आत्माका अध्यास कहना औ अध्यस्तकी परमार्थसत्ता कहनाही श्रेष्ठ है. काहेतँ ? केवलसंबन्धका अध्यास कहँ तँ अधिष्ठानकी आरोपितसँ विषमसत्ता संभव नहीं. काहेतँ ? आत्माका संबन्ध अन्तःकरणमें अध्यस्त है औ स्फुरणरूपचेतनका वादात्म्यसंबन्ध घटादिकनमें अध्यस्त है. काहेतँ ? “घटः स्फुरति ” यह व्यवहार घटमें स्फुरणसंबन्धमें प्रतीत होवेहँ. चेतनके संबन्धके अधिष्ठान अन्तःकरण औ घटादिक व्यावहारिक हैं; तिनमें चेतनका संबन्धभी व्यावहारिक है. प्रातिभासिक नहीं; चेतनका संबन्ध प्रातिभासिक होवे तँ ब्रह्मज्ञानमें बिना बाध हुआ चाहिये औ बाध होवे नहीं; यातँ आत्मसंबन्धकी औ अधिष्ठान अनात्मकी व्यावहारिक

सत्ता होनेतैं. विपमसत्ता नहीं होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै नहीं यातैं संबन्धविशिष्ट भात्माका अनात्मामैं अध्यास है औ विशेष^{आत्म्या} भागकी परमार्थ सत्ता होनेतैं विशिष्टकी परमार्थ सत्ता है. अधिष्ठानकी व्यावहारिक सत्ता है; यातैं दोनूकी विपमसत्ता होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै है, औ स्वप्नका अधिष्ठान साक्षी है ताकी स्वरूपसैं पारमार्थिक सत्ता है, औ पदार्थनकी प्रातिभासिक सत्ता है यातैं अधिष्ठानतैं विपमसत्ता होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै है.

यद्यपि सत्तास्वरूप चेतन है, ताका भेद कहना संभवै नहीं, तथापि चेतनस्वरूपसत्तासैं सत्ता नाम भिन्न पदार्थ है, तामैं उत्कर्ष अपकर्ष हें ताके पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक तीनि भेद हें. प्रातिभासिकमैंभी उत्कर्षापकर्ष हें. स्वप्नमैं कितने पदार्थ प्रतीत होवैंहें, तिनका स्वप्नमैं ही बाध होवैहै. जिनका जाग्रतमैं बाध होवै तिनमैं स्वप्नमैं बाधितपदार्थनकी अपकृष्टसत्ता है; इसरीतिसैं चेतनस्वरूपसत्तासैं भिन्नसत्ताका स्वरूप श्रुतिमैं लिख्याहै "सत्यस्य सत्यं प्राणा वै सत्यं तेषामेव सत्यमिति" औ रजतकी सत्तासैं शुक्तिकी सत्ता उत्कृष्ट है यह सर्वकूं अनुभव होवै है, यातैं उत्कर्षापकर्षवाली सत्ता चेतनसैं भिन्न है, इसरीतिसैं अध्यासका लक्षण कह्या.

अध्यासका अन्यलक्षण ॥ १० ॥

और अध्यासका अन्यलक्षण यह है:—अपने अभावके अधिकरणमैं आभासकूं अध्यास कहैंहें. शुक्तिमैं रजतका पारमार्थिक औ व्यावहारिक अभाव है औ रजत अनिर्वचनीय है, यातैं रजताभावका अधिकरण जो शुक्ति तामैं रजतकी प्रतीति औ ताका विषय होनेतैं रजतावभास है, यातैं अध्यास है. इसरीतिसैं कल्पितके अधिकरणमैं कल्पितका अभाव होनेतैं सारे अध्यासमैं यह लक्षण संभवै है.

एक अधिकरणमैं भावाभावके विरोधका शंका औ समाधान ११॥

यद्यपि एक अधिकरणमैं भावाभावका विरोध होवैहै. संयोग औ ताका

अभावभी एक अधिकरणमें मूलादिक देशके भेदसँ रहँहँ एक देशमें रहँ नहीं; यातँ एक अधिकरणमें भावाभाव संभवै नहीं, तथापि पदार्थनका विरोध अनुभवके अनुसार कहियेहै. केवल भावाभावका विरोध नहीं है, किंतु घटत्व पटत्व दोनूँ भाव हैं, एक अधिकरणमें रहँ नहीं तिनका विरोध है, औ द्रव्यत्व घटत्वका विरोध नहीं, तैसँ घटके अधिकरण भूतलमें अतीत कालविशिष्ट घटका अभाव है, यातँ शुद्ध घटाभावतँ घटका विरोध है; विशिष्टघटाभावतँ घटका विरोध नहीं; तैसँ संयोगसंबंधतँ घटवाले भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न घटाभाव है, तासँ घटका विरोध नहीं. तैसँ समानसत्तावाले प्रतियोगी अभाव एक अधिकरणमें रहँ नहीं; विषम सत्तावाले प्रतियोगीका अभावसँ विरोध नहीं; कल्पितके अभावकी पारमार्थिक सत्ता है अथवा व्यावहारिक सत्ता है. कल्पितकी प्रतिभासिक सत्ता है यातँ विरोध नहीं जहां शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां व्यावहारिक रजत है नहीं, यातँ रजतका व्यावहारिक अभाव है. औ पारमार्थिक रजत तौ कहूँ भी नहीं होनेतँ रजतका पारमार्थिक अभाव केवलान्वयी है, यातँ शुक्तिमें रजतका पारमार्थिक अभावभी है औ अनिर्वचनीय रजत औ ताका ज्ञान एककालमें उपजै है, औ एक कालमें दोनूँका नाश होवैहै; यातँ रजत प्रातिभासिक है. प्रतीतिकालमें जाकी सत्ता होवै प्रतीतिशून्यकालमें होवै नहीं ताकूँ प्रातिभासिक कहँहँ. इसरीतिसँ भ्रमज्ञान औ ताके विषय अनिर्वचनीय उपजँ हैं. सत् असत्सँ विलक्षणकूँ अनिर्वचनीय कहँहँ. औ ताका अभाव व्यावहारिक है, यातँ प्रतियोगी अभावका परस्पर विरोध नहीं व्यावहारिक अभावका व्यावहारिक प्रतियोगीमें विरोध है.

अध्यासके प्रसंगमें च्यारि शंका ॥ १२ ॥

या प्रसंगमें च्यारि शंका हेविहँ. स्वप्नदमंचका अधिष्ठान मानी है यह पूवँ कला सो संभवै नहीं. काहेतँ ? जिस अधिष्ठानमें जो आरोपित होवै निम्न अधिष्ठानसँ संबद्ध प्रतीत होवैहँ जैसँ शुक्तिमें आरोपित रजत है सो "इदं

रजतम्” इस रीतिसँ शुक्तिकी इदंतासँ संबद्ध प्रतीत होवै है, आत्मामें कर्तृत्वादिक आरोपित हैं सो “अहं कर्ता” इसरीतिसँ संबद्ध प्रतीत होवै है; तैसँ स्वप्नके गजादिक साक्षीमें आरोपित होवें तौ “अहंगजः मयि गजः”, इसरीतिसँ साक्षीसँ संबद्ध गजादिक प्रतीत हुये चाहियें.

औ दूसरी शंका यह है:—शुक्तिमें रजताभाव व्यावहारिक है औ पारमार्थिक है, यह पूर्व कह्या सो संभवै नहीं. काहेतें ? अद्वैतवादमें एक चेतनही पारमार्थिक है तासँ भिन्नकूं पारमार्थिक मानै तौ अद्वैतवादकी हानि होवैगी. पारमार्थिक रजत है नहीं, यातें पारमार्थिक रजतका अभाव है यह कहना तौ संभवै है, औ पारमार्थिक अभाव है यह कहना संभवै नहीं.

तृतीय शंका यह है:—शुक्तिमें अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्ति नाश होवै है, यह पूर्व कह्या सो संभवै नहीं. काहेतें ? जो रजतके उत्पत्ति नाश होवें तौ घटके उत्पत्तिनाशकी नाई रजतकी उत्पत्तिनाश प्रतीत हुये चाहियें. जैसें घटकी उत्पत्ति होवै तब घट उपजै है. इसरीतिसँ घटकी उत्पत्ति प्रतीत होवै है औ घटका नाश होवै है, तब घटका नाश हुया इसरीतिसँ घटका नाश प्रतीत होवै है; तैसँ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति होवै तब रजतकी उत्पत्ति हुई इसरीतिसँ उत्पत्ति प्रतीत हुई चाहिये औ रजतका ज्ञानसँ नाश होवै तब रजतका शुक्तिदेशमें नाश हुया. इसरीतिसँ नाश प्रतीत हुया चाहिये. औ शुक्तिमें केवल रजत प्रतीत होवै है. ताके उत्पत्तिनाश प्रतीत होवें नहीं, यातें शास्त्रांतरकी रीतिसँ अन्यथाख्याति आदिक ही समीचीन हैं अनिर्वचनीयख्याति संभवै नहीं.

चतुर्थ शंका यह है:—सत् असत्सँ विलक्षण अनिर्वचनीय रजतादिक उपजैहें यह पूर्व कह्या सो सर्वथा असंगत है. सत्में विलक्षण असत् होवैहें औ असत्सँ विलक्षण सत् होवैहें. सत्सँ विलक्षणता है औ असत् नहीं यह कथन विरुद्ध है, तैसँ असत्सँ विलक्षण हैं औ सत् नहीं यह कथनभी विरुद्ध है ये चारि शंका हैं.

उक्तच्यारि शंकाके समाधान ॥ १३ ॥

तिनके क्रमतेँ ये समाधान हैंः—ताक्षीमें स्वप्नअध्यास होवै तो “अहं गजः, मयि गजः” ऐसी प्रतीति हुई चाहिये. या शंकाका यह समाधान हैः पूर्व अनुभवजनित संस्कारसँ अध्यास होवैहै. जैसा पूर्व अनुभव होवै तैसाही संस्कार होवै है, औ संस्कारके समान अध्यास होवैहै. सर्व अध्यासोंका उपादानकारण तो अविद्या समान है; परंतु निमित्तकारण पूर्वानुभवजन्य संस्कार है, सो विलक्षण है. जैसा अनुभवजन्यसंस्कार होवै तैसाही अविद्याका परिणाम होवैहै, जिसपदार्थका अहमाकारज्ञानजन्य संस्कार सहित अविद्या होवै तिसपदार्थका अहमाकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है. जिसका ममताकार अनुभवजन्यसंस्कारसहित अविद्या होवै तिस पदार्थका ममताकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवैहै. जिस पदार्थका इदमाकार अनुभवजन्य संस्कारसहित अविद्या होवै तिसपदार्थका इदमाकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है. स्वप्नके गजादिकनका पूर्व अनुभव इदमाकारही हुया है; अहमाकारादिक अनुभव हुया नहीं; यातँ अनुभवजन्यसंस्कारभी गजादिगोचर इदमाकारही होवैहै, यातँ “अयं गजः” ऐसी प्रतीति होवैहै, “मयि गजः, अहं गजः” ऐसी प्रतीति होवै नहीं. संस्कार अनुमेय है, कार्यके अनुकूल संस्कारकी अनुमिति होवैहै, संस्कारजनक पूर्व अनुभवभी अध्यासरूप है, ताका जनक संस्कारभी इदमाकारही होवैहै, औ अप्यामप्रवाह अनादि है यातँ प्रथम अनुभवके इदमाकारतामँ कोई हेतु नहीं यह शंका मंभवँ नहीं काहेतँ ? अनादिपदमँ कोई अनुभव प्रथम नहीं, पूर्वपूर्वमँ उत्तर पारे अनुभव है.

औ अभावकू पारमार्थिक मानँ तो अद्वैतकी हानि होवैगी; या द्विती-यशंकाका यह समाधान हैः—ककल पदार्थ किञ्चान्तमँ कल्पित हैं; तिनका अभाव पारमार्थिक है, सो ब्रह्मन् है, यह भाष्यकारकू ममत है; यामँ पुक्ति आगँ कहँगे. इनकारणतेँ अद्वैतकी हानि नहीं.

औ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति मानें तो उत्पत्तिकी प्रतीति हुई चाहिये याका यह समाधान है:—शुक्तिमें तादात्म्यसंबन्धसे रजत अध्यस्त है औ शुक्तिकी इदंताका संबन्ध रजतमें अध्यस्त है, यातें “इदं रजतम्” इसरीतिसँ रजत प्रतीत होवै है। जैसे शुक्तिके इदंताका संबन्ध रजतमें अध्यस्त है, तैसेँ शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है, रजतप्रतीतिकालतँ प्रथम सिद्धकूँ प्राक्सिद्ध कहेँ हैं. रजतप्रतीतिकालतँ प्रथम सिद्ध शुक्ति है, इसरीतिसँ शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है ताके संबन्धका अध्यासभी रजतमें होवैहै; इसीवास्तै “इदानीं रजतम्” यह प्रतीति नहीं होवैहै, “प्राग्जातं रजतं पश्यामि” यह प्रतीति होवैहै, या प्रतीतिका विषय प्राग्जातत्व है सो रजतमें है नहीं; किंतु रजतमें इदानींजातत्व है औ प्राग्जातत्व रजतमें प्रतीत होवैहै. तहां रजतमें अनिर्वचनीय प्राग्जातत्वकी उत्पत्ति मानें तो गौरव होवैहै; शुक्तिके प्राग्जातत्वकी रजतमें प्रतीति मानें तो अन्यथाख्याति माननी होवैहै औ ऐसे स्थानमें अन्यथाख्यातिकूँ मानें भी हैं, तथापि शुक्तिके प्राक्सिद्धत्वधर्मका अनिर्वचनीय संबन्ध रजतमें उपजैहै, यह पक्ष समीचीन है. इसरीतिसँ शुक्तिके प्राक्सिद्धत्वके संबन्धकी प्रतीतिसँ उत्पत्ति प्रतीतिका प्रतिबंध होवै है. काहेतँ ? प्राक्सिद्धता औ वर्तमान उत्पत्ति दोनूँ परस्पर विरोधि हैं. जहां प्राक्सिद्धता होवै तहां अतीत उत्पत्ति होवैहै. वर्तमान उत्पत्ति होवै तहां प्राक्सिद्धता होवै नहीं; इसरीतिसँ शुक्तिवृत्ति प्राक्सिद्धत्वके संबन्धकी प्रतीतिसँ उत्पत्ति प्रतीतिका प्रतिबंध होनेतँ रजतकी उत्पत्तिहुयेभी उत्पत्तिकी प्रतीति होवै नहीं. औ जो कदा रजतका नाश होवै तो ताकी प्रतीति हुई चाहिये, ताका यह समाधान है:—अधिष्ठानका ज्ञान होवै तब रजतका नाश होवै है सो अधिष्ठानज्ञानतँ रजतका बाध निश्चय होवै है; शुक्तिमें कालत्रयमें रजत नहीं इस निश्चयकूँ बाध कहेँ हैं, ऐसा निश्चय नाश प्रतीतिका विरोधी है. काहेतँ ? नाशमें प्रतियोगी कारण होवै है औ बाधमें प्रतियोगीका सर्वदा अभाव भासैहै, जाका सर्वदा अभाव है. ऐसा ज्ञान होवै

ताकी नाशवृद्धि संभवै नहीं किंवा जैसा घटादिकनका मुद्रादिकनसँ चूर्णा-
भावरूप नाश होवैहै तैसा कल्पितका नाश होवै नहीं; किंतु अधिष्ठानके
ज्ञानतँ अज्ञानरूप उपादानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवैहै. अधिष्ठान-
मात्रका अवशेषही अज्ञानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवैहै सो अधिष्ठान
शुक्ति है ताका अवशेषरूप रजतका नाश अनुभवसिद्ध है; यातँ रजतकं
नाशकी प्रतीति होवै नहीं यह कथन साहसतँ है.

औ सत् असत्सँ विलक्षण कथन विरुद्ध है. या चतुर्थ शंकाका यह
समाधान है:—जो स्वरूपरहितकूं सद्विलक्षण कहँ औ विद्यमानस्वरूपकूं
असद्विलक्षण कहँ तौ विरोध होवै. काहेतँ एकही पदार्थमें स्वरूपराहित्य औ
स्वरूपसाहित्य संभवै नहीं, यातँ सदसद्विलक्षणका उक्त अर्थ नहीं; किंतु काल-
त्रयमें जाका बाध नहीं होवै ताकूं सत् कहँ हैं; जाका बाध होवै सो सद्वि-
लक्षण कहिये है. शशशृंग वंध्यापुत्रकी नाई स्वरूपहीनकूं असत् कहँ हैं तासँ
विलक्षण स्वरूपवान् होवै है; इसरीतिसँ बाधके योग्यस्वरूपवाला सदसद्वि-
लक्षण शब्दका अर्थ है. सद्विलक्षण शब्दका बाध योग्य अर्थ है; स्वरूपवाला
इतना अर्थ असद्विलक्षण शब्दका है.

पूर्व उक्त अध्यासके भेदका अनुवाद औ तामें

उदाहरण ॥ १४ ॥

इसरीतिसँ जहां भ्रमज्ञान है वहां सारे अनिर्वचनीय पदार्थकी उत्पत्ति
होवैहै, कहुं संबंधीकी उत्पत्ति होवै है. जैसँ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति है,
औ रजतमें शुक्तिवृत्ति तादात्म्यके संबंधकी उत्पत्ति होवै है, शुक्तिवृत्ति
स्वतादात्म्यकी रजतमें अन्यथाख्याति नहीं; तैमें शुक्तिमें प्राक्मिदन्व धर्म है,
ताके अनिर्वचनीय संबंधकी रजतमें उत्पत्ति होवैहै ताकीभी अन्यथाख्याति
नहीं, इसरीतिसँ अन्योन्याध्यायनकाभी यह उदाहरण है. औ संबंधाध्यायनका
यह उदाहरण है. संबंधीअध्यायनकाभी यह उदाहरण है; औ अनिर्वचनीय
वस्तुकी प्रतीतिकूं ज्ञानाध्यायन कहँ हैं; औ ज्ञानके अनिर्वचनीयविषयकूं

अर्थाध्यास कहें हैं; यातैं ज्ञानाध्यास अर्थाध्यासका भी यह उदाहरण है, औ रजतत्वधर्मविशिष्ट रजतका शुक्तिमें अध्यास है, यातैं धर्मी अध्यासकाभी यह उदाहरण है, जहां अन्योन्याध्यास होवै तहां दोनूका परस्पर स्वरूपसैं अध्यास नहीं होवै है, किंतु आरोपितका स्वरूपसैं अध्यास होवै है औ सत्यवस्तुका धर्म अथवा संबंध अध्यस्त होवै है संबंधाध्यासभी दो प्रकारका होवै है, कहूं धर्मके संबंधका अध्यास होवै है. जैसे उक्त उदाहरणमें शुक्तिवृत्ति इदंत्वारूप धर्मके संबंधका रजतमें अध्यास है औ "रक्तः पटः" या स्थानमें कुसुंभवृत्ति रक्तरूप धर्मके संबंधका पटमें अध्यास है, औ दर्पणमें मुक्तके संबंधका अध्यास होवै है, अंतःकरणका आत्मामें स्वरूपसैं अध्यास है, औ अंतःकरणमें आत्माका स्वरूपसैं अध्यास नहीं; किंतु आत्मसंबंधका अध्यास होनेतैं आत्माका संसर्गाध्यास है, ज्ञानस्वरूप आत्मा है अंतःकरण नहीं; औ ज्ञानका संबंध अंतःकरणमें प्रतीत होवै है, यातैं आत्माके संबंधका अंतःकरणमें अध्यास है; तैसें "घटः स्फुरति, पटः स्फुरति" इसरीतिसैं स्फुरणसंबंध सर्व पदार्थनमें प्रतीत होवै है, यातैं आत्मसंबंधका निखिलपदार्थनमें अध्यास है, आत्मामें काणत्वादिक इंद्रिय धर्म प्रतीत होवैं हैं, यातैं काणत्वादिक धर्मनका आत्मामें अध्यास है औ इंद्रियनका आत्मामें तादात्म्य अध्यास नहीं है; काहेतैं ? "अहं काणः" ऐसी प्रतीति होवै है, औ "अहं नेत्रम्" ऐसी प्रतीति होवै नहीं; यातैं नेत्रधर्म काणत्वका आत्मामें अध्यास है; नेत्रका अध्यास नहीं. धर्माध्यासका उदाहरण हे. यद्यपि नेत्रादिक निखिल प्रपंचका अध्यास आत्मामें है, तथापि ब्रह्मचेतनमें समग्र प्रपंचका अध्यास है, त्वंपदार्थमें निखिल प्रपंचका अध्यास नहीं, अविद्याका ऐसा अद्भुत महिमा है, एकही पदार्थका एक धर्मविशिष्टका अध्यास होवै है, अपर धर्मविशिष्टका अध्यास होवै नहीं. जैसे ब्रालणत्वादि धर्मविशिष्ट शरीरका आत्मामें तादात्म्याध्यास होवै है शरीरत्वविशिष्ट शरीरका अध्यास नहीं. इसीवास्ते विवेकीभी "ब्रालणोहम् मनुष्योहम्" ऐसा व्यवहार । "शरीरमहम्" ऐसा व्यवहार विवेकीका होवै नहीं, यातैं अवि-

याका अद्भुत महिमा होनेतें इंद्रियके अध्यासविना आत्मामें काणत्वादिक धर्मनका अध्यास संभव है; यह धर्माध्यासका उदाहरण है. अन्याश्रित होवै स्वतंत्र होवै नहीं. ताकूं धर्म कहेंहैं यातें, संबंधभी धर्मही है; ताका अध्यासभी धर्माध्यास ही है, परंतु धर्म दो प्रकारका होवैहै:-एक तो प्रतियोगी अनुयोगीकी प्रतीतिके अधीन प्रतीतिका विषय होवैहै, औ कोई धर्म अनुयोगी मात्रकी प्रतीतिके अधीन प्रतीतिका विषय होवै है, औ कदाचित् अनुयोगीकी प्रतीति विना केवल धर्मकीभी प्रतीति होवैहै; जैसे घटत्वादिकनकी प्रतीतिमें अनुयोगी मात्रकी प्रतीतिकी अपेक्षा है, औ घटत्व नित्य है इत्यादिवाक्यजन्य प्रतीतिमें अनुयोगी प्रतीतिकीभी अपेक्षा नहीं इसरीतिसें दो प्रकारका धर्म होवैहै, अनुयोगी प्रतियोगीकी प्रतीतिविना जाकी प्रतीति होवै नहीं. ऐसे धर्मकूं संबंध कहेंहैं औ घटत्वादिकनकूं केवल धर्म कहें हैं संबंध कहें नहीं; इसरीतिसें संबंधाध्यासभी धर्माध्यासही है, उक्तरीतिसें सकलभ्रममें दोनूं लक्षण संभवें हैं; अधिष्ठानमें विषमसत्तावाला अवभास अध्यास कहियेहै. अथवा स्वभावाधिकरणमें अवभास अध्यास कहियेहै, भ्रमकालमें अनिर्वचनीय विषय औ ताका ज्ञान उपजै है, यातें दोनूं लक्षण अध्यासके संभवें हैं, परंतु परोक्ष अपरोक्ष भेदमें भ्रम दो प्रकारका है:-अपरोक्ष भ्रमके उदाहरण तो कहे औ जहां वद्विशून्य देशमें वद्विका अनुमितिज्ञान होवै सो परोक्ष भ्रम है, सो इसरीतिसें होवै है:-महानसत्त्व वद्विका व्याप्य नहीं है औ महानसत्त्व पारंवार वद्विदेशके महानसत्त्वका व्याप्यताभ्रम होय जावै, तहां वद्विशून्यकालमें ऐसा अनुमान होवै "इदं महानसत्त्व वद्विमत्, महानसत्त्वात्, पूर्वदृष्टमहानसत्त्वत्" इसरीतिसें महानसत्त्व वद्विका अनुमितिरूप भ्रमज्ञान होवै है औ विप्रलंभक वाक्यमें वद्विका शब्दभ्रम होवैहै सो दोनूं परोक्ष ज्ञान हैं. जहां परोक्षभ्रम होवै तहां अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति मानी नहीं; किंतु तिस देशमें अनत्त वद्विकी प्रतीति होवैहै, यातें अध्यासलक्षणका

लक्ष्य तौ परोक्षभ्रम नहीं है. औ वह्निके अभावाधिकरणमें वह्निकी प्रतीति होनेतैं स्वभावाधिकरणमें अवभास है, विषय औ ज्ञानकूं अवभास कहैहैं, वह्निके अभावाधिकरणमें वह्निका परोक्ष ज्ञानरूप अवभास होनेतैं उक्त लक्षणकी यद्यपि अतिव्याप्ति होवैहै तथापि लक्षणमें अवभासपदमें अपरोक्ष ज्ञानका ग्रहण है; यातैं परोक्षभ्रमविषै अध्यासलक्षणकी अति व्याप्ति नहीं. जहां परोक्षभ्रम होवै, तिसस्थानमें तौ जिसरीतिसैं नैयायिकादिक अन्यथाख्यात्यादिकनसैं निर्वाह करै हैं, तासैं विलक्षण कहनेमें अद्वैतवादीका आग्रह नहीं है, अपरोक्ष भ्रमविषै ही पारिभाषिक अध्यास विलक्षण मानै हैं. काहेतैं? कर्तृत्वादिक अनर्थभ्रम अपरोक्ष है, ताके स्वरूपमें ज्ञाननिवर्त्यताके अर्थ अध्यासका निरूपण है, यातैं अपरोक्ष भ्रमकूं ही दृष्टान्तताके अर्थ अध्यासताप्रतिपादनमें आग्रह है. परोक्ष भ्रमविषै शास्त्रांतरसैं विलक्षणता कहनेमें प्रयोजन नहीं औ अपरोक्षभ्रमविषै उक्तरीतिसैं लक्षणका समन्वय होवैहै.

सिद्धांतसंमत अनिर्वचनीय ख्यातिकी रीति सांप्रदायिकमत ॥ १५ ॥

सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्याति है ताकी यह रीति है:—जहां रज्जु आदिकनमें सर्पादिक भ्रम होवै तहां अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है; यातैं रज्जुका इदमाकार सामान्यज्ञान होवैहै, सो सामान्यज्ञान दोषसहित नेत्ररूपप्रमाणसैं उपजैहै यातैं प्रमा है. तिस दोषसहित नेत्रजन्य इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्न चेतनस्य अविद्याका परिणाम सर्पज्ञान होवैहै; ताकूं ज्ञानाभास कहैहैं, दोषसहित नेत्रका रज्जुसैं संबंध हुयै अंतःकरण की इदमाकारवृत्ति तौ रज्जुदेशमें गई, यातैं प्रमातृचेतन औ इदमवच्छिन्न चेतनकी उपाधि एकदेशमें होनेतैं प्रमातृचेतनमें इदमवच्छिन्न चेतनका भेद रहै नहीं; यातैं रज्जुका सामान्य इदरूप प्रत्यक्ष है औ प्रत्यक्ष विषयका इदमाकार ज्ञानभी प्रत्यक्ष है जिस विषयका प्रमातृचेतनमें अभेद होवै सो विषय

प्रत्यक्ष कहिये है. औ प्रत्यक्ष विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये है, अथवा प्रमाण चेतनसँ विषयचेतनका अभेदही ज्ञानके प्रत्यक्षत्वका प्रयोजन कहँ उक्तस्थलमें प्रमातृचेतनका अभेदही वृत्तिद्वारा हुआ है; यातँ वृत्तिरूप प्रमाणचेतनका विषयचेतनसँ अभेदभी अत्राधित है. जैसे तडागजलका कुलीद्वारा केदारजलसँ अभेद होवै. तहां कुलीजलकाभी केदारजलसँ अभेद होवै है इहां तडागजलसमान प्रमातृचेतन है, कुलीसमानवृत्ति औ कुलीजलसमान वृत्तिचेतन है, केदारसमान विषय औ केदारस्थजलसमान विषयचेतन है. यद्यपि उक्त दृष्टांतसँ विषयचेतनका तौ प्रमातृचेतनसँ अभेद संभवै है, परंतु प्रमातृचेतनसँ घटादिक विषयका अभेद संभवै नहीं. जैसे तडागजलसँ कुलीद्वारा केदारजलका अभेद होवै है औ पार्थिवकेदारका तडागजलसँ अभेद होवै नहीं, यातँ घटादिक विषयके प्रत्यक्षमें प्रमातृचेतनसँ अभेद हेतु कहा सो संभवै नहीं. तथापि प्रमातृचेतनसँ अभेद विषयके प्रत्यक्षत्वका हेतु है; या कहनेवँ प्रमातृचेतनकी औ विषयकी एकता विवक्षित नहीं है; किंतु प्रमातृचेतनकी सत्तासँ विषयकी पृथक् सत्ता नहीं होवै; किंतु प्रमातृचेतनकी सत्ताही जा विषयकी सत्ता होवै सो विषय प्रत्यक्ष होवैहै, यह अर्थ विवक्षित है. घटका अधिष्ठान घटावच्छिन्न चेतन है, रज्जुका अधिष्ठान रज्ज्ववच्छिन्न चेतन है; इसरीतिसँ सकल विषयनका अधिष्ठान विषयावच्छिन्नचेतन है औ अधिष्ठानकी सत्तामें पृथक् अध्यस्तकी सत्ता होवै नहीं; किंतु अधिष्ठानकी सत्ताही अध्यस्तकी सत्ता होवैहै, यातँ विषयावच्छिन्न चेतनकी सत्तामें विषयकी पृथक् सत्ता नहीं है. औ अन्तःकरणकी वृत्तिद्वारा प्रमातृचेतनका विषयचेतनसँ अभेद होवै तत्र प्रमातृचेतनभी विषयचेतनसँ अभिन्न हुआ विषयका अधिष्ठान होवैहै, यातँ अपरोक्षवृत्तिके विषयका अधिष्ठान जा प्रमातृचेतन ताकी मनामें विषयकी भिन्न सत्ताका अभाव ही प्रमातृचेतनमें विषयका अभेद कहिये है. सो उक्तरीतिसँ संभवै है, इतीवार्त्त अनगोत्र न्यलमें विषय दर्शन

आदिकनकी इदमाकार निवृत्ति हुयातें उपादानके सम्बन्ध नहीं।

इदमाकार अज्ञानके अन्तर्निहित कहें हैं—इदमाकार अज्ञानके अन्तर्निहित अज्ञानकी निवृत्ति होवें; औ रज्जुत्वशक्ति आदि अज्ञानके अज्ञानकी निवृत्ति होवें नहीं; औ रज्जुत्वशक्ति आदि अज्ञानके अज्ञानकी निवृत्ति होवें विगेषअंगका अज्ञानही अध्यातका हेतु है, सामान्यअंगका अज्ञान अध्यातका हेतु नहीं। जो सामान्यअंगका अज्ञानही अध्यातका हेतु होवें तो इदमाकार सामान्य ज्ञानसँभी अध्यातकी निवृत्ति हुई चाहिये, काहेतें ? जिनके अज्ञानमें विगेषके ज्ञानमें नष्ट होवें हैं यह नियम है, यातें अंगके इदम

अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं, प्रत्युत इदमाकार नेत्रप्रमाकी अपरोक्ष अध्यासमें अपेक्षा है. काहेतैं ? रज्जुआदिकनतैं नेत्रका संयोग होवै तौ सर्पादिकनका अपरोक्षभ्रम होवै है, नेत्रके संयोगविना होवै नहीं; यातैं नेत्रजन्य अपरोक्ष प्रमारूप अधिष्ठानका सामान्यज्ञानही अध्यासका हेतु है, तहां अन्य प्रकारसैं तौ सामान्यज्ञानका अध्यासमें उपयोग संभवै नहीं. अध्यासके उपादान अज्ञानका क्षोभ सामान्यज्ञानसैं होवैहै यह मानना चाहिये. इस रीतिसैं अधिष्ठानके सामान्य ज्ञानकूं अध्यासमें कारणता होनेतैं इदंतांशका अज्ञान अध्यासका हेतु नहीं.

कवितार्किकचक्रवर्तिनृसिंह भट्टोपाध्यायके
मतका अनुवाद औ अनादर ॥ १७ ॥

औ कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्यायनैं अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकूं अध्यासमें हेतुताका निषेध कहा है, औ अधिष्ठानसैं नेत्रसंयोग होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै, नेत्रसंयोगनहीं होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै नहीं. इसरीतिसैं इन्द्रिय अधिष्ठानके संयोगके अन्वयव्यतिरेकतैं जो सामान्य ज्ञानकूं अध्यासकी कारणता पूर्व कही है तिस अन्वयव्यतिरेकसंभी इंद्रिय-अधिष्ठानके संयोगकूंही अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै है. इंद्रियसंयोग जन्य सामान्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै नहीं. काहेतैं? अन्वयव्यतिरेकसैं कारणताका निबन्ध होवै है, साक्षात्कारणता संभर; जहां परंपरातैं कारणता कल्परन अयोग्य है; यातैं इंद्रिय संयोगके अन्वयव्यतिरेकसैं अध्यासमें इंद्रिय अधिष्ठानके संयोगकूंही साक्षात्कारणता उचित है. अधिष्ठानके सामान्यज्ञानद्वारा इंद्रियसंयोगकूं कारणता कहना उचित नहीं, जैसैं अधिष्ठानके सामान्यज्ञानमें अविद्यामें क्षोभ मान्या है तैसैं अधिष्ठान इंद्रियके संयोगतैंही क्षोभ मानना चाहिये. औ अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकूं अध्यासमें हेतु नहीं नातैं तौ अध्यासमें पूर्व इदमाकार अपरोक्षप्रमा होनेतैं जो अज्ञान-वृत्तिकी शंका है औ समाधान है सोभी निर्मूल होवै है. यहभी अनुरूप

लाघव है। इसरीतिसे अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकी अध्यासमें कारणताका निषेध कवि तार्किक चक्रवर्ती नृसिंहभट्टोपाध्यायने कहा है सोभी अद्वैतवादी है, तथापि सांप्रदायिक वचनसे ताकी उक्ति विरुद्ध है; याते ताकी उक्तिका खंडन इसी प्रसंगमें विस्तारसे कहेंगे।

याते अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु होनेसे इदंतांशके अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं; इसीवास्ते संक्षेपशारीरकमें अधिष्ठान आधारका भेद कहा है, सविलास अज्ञानका विषय अधिष्ठान कहिये है। कार्यकूं विलास कहें हैं, सर्पादिक विलाससहित अज्ञानका विषय रज्जु आदिक विशेषरूप होनेसे सर्पादिकनका अधिष्ठान रज्जु आदिक विशेषरूप है। अध्यस्तमें अभिन्न होयके जाका स्फुरण होवै सो आधार कहिये है। “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इत्यादिक भ्रमप्रतीतिमें अध्यस्त सर्परजतादिकनते अभिन्न होयके सामान्य इदंअंशका स्फुरण होनेसे सामान्य अंश आधार है यामत में अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता होवै है, या नियमके स्थानमें आधार अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता होवै है, यह नियम है; जो अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता माने तौ रज्जुशुक्ति आदिक विशेषरूपकूं अधिष्ठानता होनेसे “रज्जुः सर्पः शुक्ती रूपम्” ऐसा भ्रम हुआ चाहिये, औ सामान्य इदंअंशकूं आधारता है अधिष्ठानता नहीं, याते “अयं सर्पः इदं रजतम्” ऐसा भ्रम नहीं चाहिये, याते विशेषअंशका अज्ञानही अध्यासका हेतु है, या मतमें आधार अध्यस्तकूं ही एक ज्ञानकी विषयता माननी चाहिये।

अध्यासकी कारणतामें पंचपादिका विवरणकारका मत ॥ १८ ॥

औ पंचपादिकाविवरणकारके मतको अनुसारी तौ यह कहें हैं:— आवरणविक्षेपभेदसे अज्ञानकी दो शक्ति हैं, आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांगका ज्ञानमें विरोध होनेसे नाश होवै है, विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानांगका ज्ञानमें विरोध नहीं; याते ज्ञानसे ताका नाश होवै नहीं यह यानां अवरप

अंगीकरणीय है. अन्यथा जलप्रतिबिंबित वृक्षके ऊर्ध्वभागमें अधो-
 देशस्थत्व भ्रम होवै तहां वृक्षका विशेषरूपतें ज्ञानहुयेभी ऊर्ध्वभागमें अधो-
 देशस्थत्व अध्यासकी निवृत्ति होवै नहीं, तैसैं जीवन्मुक्त, विद्वान्कूं ब्रह्मात्मका
 विशेषरूपतें ज्ञानहुयेभी अंतःकरणादिरूप विक्षेपकी निवृत्ति होवै नहीं, तहां
 उक्त स्थलकी नाई समान्यरूपसैं ज्ञान औ विशेषरूपसैं अज्ञान तौ कहना
 संभवै नहीं. विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकी ज्ञानसैं निवृत्ति होवै नहीं.
 आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशकीही ज्ञानसैं निवृत्ति होवै है, यही
 समाधान है. तैसैं रज्जुशुक्ति आदिकनके सामान्यज्ञानतें इदंअंशके आव-
 रणका हेतु अज्ञानांशका नाश हांवे है, औ सर्परजतादिक विक्षेप हेतु
 अज्ञानांशका नाश होवै नहीं; यातें इदमाकार सामान्यज्ञान हुयेभी सर्पादिक
 विक्षेपका हेतु इदंअंशका अज्ञानभी संभवै है. इस रीतिसैं इदमाकार सामा-
 न्यज्ञान हुयेभी सविलास अज्ञानका विषय रज्जु आदिक सामान्य अंश संभवैं
 हैं, यातें अधिष्ठानताका इदंअंशमें संभव होनेतें अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक
 ज्ञानकी विषयता संप्रदायसैं प्राप्त है ताकाभी विरोध नहीं.

पंचपादिका औ संक्षेपशारीरकके मतकी
 विलक्षणता औ तामें रहस्य ॥ १९ ॥

संक्षेपशारीरककी रीतिसैं विशेष अंशमें अधिष्ठानता है सामान्यअंशमें
 अधिष्ठानता नहीं, औ विशेष अंशमें आधारता नहीं, या अंशमें सामान्य
 अंशमें अधिष्ठानता है; इतना भेद है; औ विशेष अंशमें आधारताका अभाव
 इसमतमेंभी समान है. कहते हैं अध्यस्तसैं अभिन्न होपके प्रतीत होवैं सो आधा-
 र कहियेहैं. "रज्जुः सर्पः" इसरीतिसैं जो प्रतीति होवैं तौ अध्यस्तसैं अभिन्न
 होपके विशेष अंश प्रतीति होवैं, उक्त रीतिसैं प्रतीति होवै नहीं यातें
 विशेषरूपतें रज्जु आधार नहीं इस रीतिसैं प्रयत्नअंशमें इदंत्वरूपतें रज्जुमें औ
 शुक्तिमें प्रमाणजन्यज्ञानकी प्रमेयता है औ रज्जुन्वरूपतें तथा शुक्तिन्वरूपतें
 प्रमेयताके अभावसैं अज्ञातत्व होनेतें सर्प औ रज्जुकी अधिष्ठानता है.

औ द्वितीय पक्षमें आवरणशक्ति विरोधिप्रमाकी विषयतारूप प्रमेयता इदंत्वरूपतै है तथापि विक्षेपशक्तिवाले अज्ञानकी विषयता ज्ञातमेंभी संभव है यातें इदंत्वरूपतै ही रजतादिकनकी अधिष्ठानता है।

या स्थानमें यह रहस्य है:—अज्ञानकृत आवरण चेतनमें होवैहै औ स्वभावसँ आवृतरूप जन्मांधके समान जडपदार्थनमें अज्ञानकृत आवरणका अंगीकार नहीं, तैसँ प्रमाणजन्यज्ञानकी विषयतारूप प्रमेयताभी चेतनमें है। घटादिक जडपदार्थनमें आवरण होवै तौ ताकी निवृत्तिके अर्थ प्रमेयताका अंगीकार होवै, चेतनमें अज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता होनेतै चेतनमेंही ज्ञातता औ प्रमेयता है, तैसँ सकल अध्यासका अधिष्ठानभी चेतन है, जड पदार्थ आप अध्यस्त हैं, अन्यके अधिष्ठान संभवैं नहीं; यातें रज्जुशुक्ति आदिकनमें अज्ञातता तथा ज्ञातता औ अधिष्ठानता किसी प्रकारसँ संभवैं नहीं तथापि मूलाज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता तौ निरवयवच्छिन्न विभु-चेतनमें है, परंतु मूलाज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता तिस्रतिस्र विषयावच्छिन्न चेतनमें है, यह अर्थ अष्टमप्रकाशमें कहेंगे तैसँ ब्रह्मज्ञानकी विषयतारूपज्ञातता तौ निरवयवच्छिन्न चेतनमें है औ घटादिज्ञानकी विषयतारूप ज्ञातता घटावच्छिन्न चेतनमें है, तैसँ अविद्याकी अधिष्ठानता निरवयवच्छिन्न चेतनमें है, औ भूतभौतिक प्रपंचकी अधिष्ठानता अज्ञानावच्छिन्नमें है, औ प्रातिभामिक सर्परजतादिकनकी अधिष्ठानता रज्जुअवच्छिन्न शुक्तिअवच्छिन्नादिक चेतनमें है, इसरीतिसँ चेतनमें अज्ञातता ज्ञातता अधिष्ठानतादिकनके अवच्छेदक जडपदार्थ हैं; यातें अवच्छेदकता संबंधसँ जडपदार्थनमेंभी अज्ञातता-दिकनका संभव होनेतै रज्जु अज्ञात है, ज्ञात है सर्पका अधिष्ठान है इसरी-तिसँभी व्यवहार संभवहै, इसरीतिसँ सर्पादिभ्रमका हेतु रज्जुआदिकनतें इंद्रियके संयोगतें इदमाकार सामान्यज्ञान प्रमारूप अंतःकरणकी वृत्ति होतै है, तिस्र सामान्यज्ञानतें क्षोभवती अविद्याका सर्पादिरूप परिणाम औ सर्पा-दिकनका ज्ञानरूप परिणाम होवै है, रज्जुआदिक विषयउपस्थित चेतनस्थ

अविद्यांशका सर्पादिक विषयाकार परिणाम होवै है, इदमाकारवृत्त्युप-
हितचेतनस्थ अविद्यांशका ज्ञानाकार परिणाम होवै है, रज्जुअवच्छिन्न-
चेतन सर्पका अधिष्ठान है औ इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचेतन सर्पज्ञानका
अधिष्ठान है.

विषयउपहित औ वृत्तिउपहितचेतनके अभेदमें शंकासमाधान२०

यद्यपि इदमाकार प्रत्यक्षवृत्ति होवै तहां विषयोपहितचेतन औ वृत्त्युपहि-
तचेतनका अभेद होवै है. यातें उक्तीतिसें विषय औ ज्ञानके उपादानका
भेदकथन औ अधिष्ठानका भेदकथन संभवै नहीं, औ सर्पादिक विषयके
अधिष्ठानतें ज्ञानके अधिष्ठानकूं भिन्न मानांगे तौ सर्पादिकनके अधिष्ठान
ज्ञानतें सर्पादिकनके ज्ञानकी निवृत्ति नहीं होवैगी. काहेतें ? अपने अधि-
ष्ठानके ज्ञानतें अध्यस्तकी निवृत्ति होवै है, अन्यके अधिष्ठानज्ञानतें अध्यस्तकी
निवृत्ति होवै तौ सर्पके अधिष्ठान रज्जुके ज्ञानतें अध्यस्तसंसारकी निवृत्ति
हुई चाहिये; यातें एकके ज्ञानतें सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी
निवृत्तिके अर्थ दोनूँका अधिष्ठान एकही मानना योग्य है.

या शंकाका यह समाधान है:—जहां एक वस्तुका उपाधिकृत भेद
होवै तौ उपाधिकी निवृत्तिसें अभेद होवै है औ दोनूँ उपाधि एकदेशमें होवै
तहांभी उपहितका अभेद होवै है, परंतु उपाधिके एक देशस्थत्वसें जहां उप-
हितका अभेद होवै है तहां एकही धर्मात्त्व उपहितत्व दो धर्म रहें हैं, जैसे,
एक आकाशका घट मठ उपाधिभेदसें भेद होवै तहां घटमठके नारात अभेद
होवै है; औ मठदेशमें घटके स्थापनमेंभी घटाकागमठाकागतं भेद रहै नहीं,
तौभी घटाकागतं घटोपहितत्व औ मठोपहितत्व दो धर्म रहें हैं औ धर्मा
एक है, तथा जितने घटमठ दोनूँ रहें उतनेकाल घटाकाग मठाकाग
यह दोनूँ व्यवहार होवै हैं; तैसें रज्जुआदिक विषय देशमें वृत्तिके निर्ग-
मनवाटमें वृत्त्युपहितचेतनमें विषयचेतनका यद्यपि अभेद होवै है तथापि दोनूँ
उपाधिके स्थापनमें वृत्त्युपहितत्व रज्जुपहितत्व दो धर्म रहें हैं; तिनमें सर्पा-

दिकविषयकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म रज्जुपहितत्व है, औ सर्पादिकनके ज्ञानकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म वृत्त्युपहितत्व है इस रीतिसँ सर्पादिक विषयोपादान अज्ञानांशकी चेतनमें अधिकरणताका अवच्छेदक रज्जुपहितत्व है, औ भांतिज्ञानोपादान अज्ञानांशकी चेतनमें अधिकरणताका अवच्छेदक वृत्त्युपहितत्व है इसरीतिसँ एकदेशमें उपाधिक होनेतँ उपहितका अभेद हुयँभी धर्मनका भेद रहैहै, यातँ वृत्त्युपहितत्वावच्छिन्न चेतननिष्ठ अज्ञानांशमें भ्रमज्ञानकी उपादानता है, औ रज्जुआदिक विषयोपहितत्वावच्छिन्न तिसीचेतननिष्ठ अज्ञानांशमें भ्रमके विषयकी उपादानता है, तैसँ वृत्त्युपहितत्वावच्छिन्नचेतनमें भ्रमज्ञानकी अधिष्ठानता है; औ रज्जु आदिक विषयोपहितत्वावच्छिन्न तिसी चेतनमें सर्पादिक विषयकी अधिष्ठानता है, या प्रकारतँ उपाधिके सद्भावकालमें एक देशस्थ उपाधिके होनेतँ उपहितका अभेद हुयँभी उपाधिपुरस्कारतँ भेदव्यवहारभी होवैहै; औ भिन्नदेशमें उपाधि होवै तब केवल भेदव्यवहार होवैहै, उपाधिकी निवृत्ति होवै तब भेदव्यवहार होवै नहीं, केवल अभेदव्यवहार होवैहै; याप्रकारतँ वृत्ति औ विषय दोनू एकदेशस्थ होवँ तब चेतनका अभेद हुयँभी उपाधिपुरस्कारतँ पूर्व उक्त उपादान औ अधिष्ठानका भेदकथन असंगत नहीं, औ स्वरूपसँ उपहितका अभेद है यातँ एक अधिष्ठानके ज्ञानतँ सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी निवृत्तिभी संभवै है.

रज्जुआदिकनकी इदमाकार प्रमातँ सर्पादिकनका

भ्रमज्ञान होवै तामें दो पक्ष ॥ २१ ॥

रज्जु आदिकनकी इदमाकार प्रमातँ सर्पादिकनका भ्रमज्ञान होवँ तहां दो पक्ष हैं:—कोई तो कहै है “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इसरीतिसँ अधिष्ठानगत इदंताकू औ ताके सर्प रजतादिकनमें संबंधकू विषय कर्ता हुआ सर्परजतादिगोचरभ्रम होवैहै, अधिष्ठानकी इदंताकू औ इदंताके संबंधकू स्वागिक केवल सर्परजतादिगोचर अपरोक्ष भ्रम होवँ नहीं; जो केवल

अध्यस्त गोचरही भ्रम होवै तौ “ सर्पः, रजतम् ” ऐसा आकार भ्रमका हुआ चाहिये. औ “इमं सर्पं जानामि, इदं रजतं जानामि” ऐसा भ्रमका अनुव्यवसायभी इदंपदार्थसँ तादात्म्यापन्न सर्परजतादिगोचरव्यवसायकू विषय करै है, औ कल्पित सर्पादिकनमँ इदंता है नहीं. काहेतँ ? वर्तमान-काल औ पुरोदेशका संबन्ध इदंता होवै है. व्यावहारिक देशकालका प्राति-भासिकसँ व्यावहारिक संबन्ध संभवै नहीं, औ अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पितमँ प्रतीतिसँ व्यवहारिका निर्वाह होनेतँ कल्पितमँ इदंताका अंगीकार निष्फल है; औ अन्यथा रूपातिसँ विद्वेष होवै तौ अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पितमँ अनिर्वचनीय संबन्ध उपजै है कल्पितमँ इदंताका अंगीकार नहीं. तथापि संबन्धीकू त्यागिकै केवल संबन्धका ज्ञान होवै नहीं; यातँ अधिष्ठानकी इदंताकू त्यागिकै केवल अध्यस्तगोचर अपरोक्षभ्रम होवै नहीं. इसरीतिसँ इदं पदार्थकी द्विधा प्रतीति होवै है, एक तौ इन्द्रियअधिष्ठानके संयोगतँ इदमाकार प्रमा अंतःकरणकी वृत्तिरूपप्रतीति होवै है, औ दूसरी वृत्त्युपहितचेतनस्थ अविद्याका परिणाम सर्प रजतादि गोचरभ्रम प्रतीति होवै है. सोभी अध्यस्तमँ इदं पदार्थके तादात्म्यकू विषय कर्ती हुई इदं-गोचर होवै है; इसरीतिसँ सारे अपरोक्षभ्रम इदमाकार हुयँ अध्यस्ताकार होवै है कोई आचार्य ऐमें मानै हैं.

और बहुत ग्रंथकार यह कहँ हैं:—अधिष्ठान इन्द्रियके संयोगतँ इदमा-कार अन्तःकरणकी वृत्तिरूप प्रमातँ क्षोभवाली अविद्याका केवल अध्यस्ता-कार परिणाम होवै है अविद्याका इदमाकार परिणाम होवै नहीं. काहेतँ ? व्यावहारिक पदार्थाकार अविद्याका परिणाम संभवै नहीं; माक्षात् अविद्या-जन्य प्रातिभासिक पदार्थाकारही अविद्याका परिणाम भ्रमज्ञान होवै है, यातँ अधिष्ठानकी इदंतामँ भ्रमज्ञानकी विषयता नहीं, केवल अध्यस्तमँही भ्रमकी विषयता है.

और जो पूर्वमँ ब्रह्मा है “अयं सर्पः, इदं रजतम्” ऐसा भ्रमका

आकार होवै है, तैसैं “इदं रजतं जानामि” यह भ्रमका अनुव्यवसाय होवै है, जो अध्यस्तमात्रगोचर भ्रम होवै तौ “सर्पः रजतम्” ऐसा भ्रमका आकार हुया चाहिये, औ “रजतं जानामि” ऐसाही अनुव्यवसाय हुया चाहिये.

ताका यह समाधान है:—जैसैं सर्प रजतादिकनके अधिष्ठानगत इदंताका अध्यस्तमें भ्रान होवै अथवा अधिष्ठानगत इदंताका अध्यस्त सर्पादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजैहै, तैसैं सर्पादिज्ञानाभासका अधिष्ठान इदमाकार प्रमावृत्ति है, ता प्रमावृत्तिमें इदंपदार्थ विषयकत्व है, ताकी प्रतीति सर्पादिभ्रममें होवै है, अथवा प्रमावृत्तिरूप अधिष्ठानमें जो इदंपदार्थ विषयकत्व ताका अनिर्वचनीय संबंध सर्पादिज्ञाननमें उपजै है; यातें इदमाकारत्व शून्यभ्रम ज्ञानमें इदमाकारत्वकी प्रतीति होवै है; यद्वा इदमाकारवृत्ति उपहित चेतनही सर्पादिज्ञानाभासका अधिष्ठान है, उक्तवृत्त्युपलक्षित जो अधिष्ठान होवै तौ उक्त वृत्तिसैं दो च्यारि घटिकाके व्यवधान हुयेंभी सर्पादिक भ्रम हुया चाहिये, काहेतें ? उपलक्षणवालेकें उपलक्षित कहैं हैं, औ उपलक्षणमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा नहीं यह अर्थ आगे कहेंगे, औ वक्ष्यमाण रीतिसैं उपाधिमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा है, इदमाकार वृत्ति जाकी उपाधि होवै सो इदमाकारवृत्त्युपहित कहिये है; यातें सर्परजतादिकनका भ्रमज्ञान होवै तिसकालमें अंतःकरणकी इदमाकार वृत्ति भी रहैहै यह अवश्य मानना चाहिये, काहेतें ? अधिष्ठानकी सत्ताकालमें अतिरिक्तकालमें अध्यस्त होवै नहीं, यातें भ्रमज्ञानके समयमें वृत्त्युपहितचेतनकी अधिष्ठानताकी उपयोगिनी इदमाकार अंतःकरणकी वृत्ति रहै है, औ रजताकार अविद्यावृत्ति होवै है, इसरीतिसैं “अयं सर्पः, इदं रजतम्” यह दो ज्ञान हैं, इदमाकार प्रमावृत्ति है, औ सर्प रजतादिक आकारवाली भ्रमवृत्ति है, अवच्छेदकतासंबंधमें भ्रमवृत्तिका इदमाकारप्रमावृत्ति अधिष्ठान है, अध्यस्तका अभेद संबंध होवैहै, जैसैं ब्रह्म औ पंचका “सर्वमिदं ब्रह्म”

इस प्रतीतिका विषय अभेद है यातें “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इसरीतिसँ उभयवृत्तिका अभेद प्रतीत होवै है. यद्यपि उक्तरीतिसँ वृत्तिद्वय होवै तौ अधिष्ठान अध्यस्त दोनूँ एकज्ञानके विषय होवै हैं, यह प्राचीनवचन असंगत होवैगा, तथापि एक ज्ञानके विषय होवै हैं; याका यह अर्थ नहीं, एक वृत्तिके विषय होवै हैं। किंतु अधिष्ठान औ अध्यस्त एक साक्षीके विषय होवै हैं यह प्राचीनवचनका अर्थ है, रज्जुशुक्ति आदिकनके देशमेंही सर्प रजतादिक होवै हैं, औ इदमाकारवृत्तिभी रज्जु शुक्ति आदिकदेशमें जावै है यातें इदमाकारवृत्ति उपहित साक्षीके अधिष्ठान औ अध्यस्त विषय हैं. इस रीतिसँ अधिष्ठान औ अध्यस्त एक ज्ञानके विषय होवै हैं. इस प्राचीन वचनमें ज्ञानपदका साक्षी अर्थ है वृत्ति नहीं, यातें भ्रमवृत्तिकूँ अध्यस्तमात्र गोचरता माननेमें बहुत आचार्योंकी संमति है.

कविताकिंकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्यायका मत ॥ २२ ॥

औ कविताकिंकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्याय तौ यह कहें हैं:—
 ज्ञातिज्ञानसँ चिना प्रमारूप इदमाकार ज्ञान भ्रमका हेतु होवै नहीं किंतु
 “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इसरीतिसँ भ्रमरूप एकही ज्ञान होवै है. काहेतें ?
 भ्रमसँ पूर्व इदंपदार्थाकार प्रमारूप सामान्य ज्ञान रज्जुशुक्ति आदिकनका
 माने ताकूँ यह पूछें हैं:—अनुभवके अनुसारवैँ ज्ञानद्वयका अंगीकार है,
 अथवा भ्रमरूप कार्यकी अनुपपत्तिमें भ्रमभिन्न सामान्यज्ञानका अंगीकार
 है ? जो अनुभवके अनुसारवैँ ज्ञान द्वय कहें तौ संभवै नहीं. काहेतें ?
 प्रथम मतमें तौ इदं पदार्थगोचर दो वृत्ति कही हैं. एक तौ प्रमारूप
 अंतःकरणकी इदमाकार वृत्ति कही औ दूसरी अविषाकी भ्रमरूप
 वृत्ति इदं पदार्थकूँ विषयकरती हुई रजतगोचर “इदं रजतम्” इस रीतिसँ
 कही. या मतमें इदंपदार्थकी द्विधा प्रतीति कही, सो किमीके अनुभवमें
 आरूढ होवै नहीं. सर्व रजतादि ज्ञानकी नाई इदंगोचरज्ञानभी एकही
 अनुभवनिष्ठ है: यातें प्रथमनः वअनुभवज्ञानकारी नहीं. औ द्वितीय मतमें

इदंपदार्थके दो ज्ञान तौ नहीं माने परंतु “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इत्यादिक दो ज्ञान माने हैं। इदमाकार तौ प्रमा मानी है। औ सर्परजतादिगोचर भ्रम मान्या है; सोभी अनुभवसँ विरुद्ध है। काहेतँ ? रज्जु शुक्तिके ज्ञानतँ सर्परज-तके बाधसँ उत्तर कोई पूछै:—तेरेकूँ कैसा भ्रम हुआथा ताका यह उत्तर कहँ हैं:—“अयं सर्पः, इदं रजतम्” ऐसा भ्रम मेरे कूँ होता भया। औ इदमाकार प्रमा हुई। सर्पाकार रजताकार भ्रम हुआ ऐसा उत्तर कोई कहँ नहीं, यातँ द्वितीयमतकी रीतिसँभी ज्ञानद्वयका अंगीकार अनुभवविरुद्ध है, यातँ इंद्रियजन्य अंतःकरणकी वृत्तिरूप इदमाकारज्ञान प्रमा है, औ इदमाकार ज्ञानजन्य सर्परजतादिगोचर इदंपदार्थविषयक अथवा इदंपदार्थविषयक अविद्याकी वृत्तिरूप ज्ञानाभास है। इसरीतिसँ ज्ञानद्वयका अंगीकार अनुभवानुसारी नहीं।

उपाध्यायके मतमें सामान्यज्ञान (धर्मिज्ञान)
वादीकी शंका औ समाधान ॥ २३ ॥

औ जो सामान्यज्ञानवादी यह कहँ:—रज्जु आदिकनतँ इंद्रियसंयोग होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै है, इंद्रियसंयोग नहीं होवै तौ अध्यास होवै नहीं; इस रीतिके अन्वयव्यतिरेकतँ इंद्रियका अधिष्ठानसँ संयोगकूँ अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै है, औ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगकूँ अधिष्ठानके ज्ञान; द्वाराही कारणता संभवै है, अन्य प्रकारसँ अधिष्ठान इंद्रियसंयोगका अध्यासमें उपयोग संभवै नहीं। जो अध्यासकी कारणता कहँ तौ संभवै नहीं। काहेतँ ? अधिष्ठान इंद्रियके संयोगविनाभी अहंकारादिक अध्यास होवै है; यातँ अध्यासमात्रमें अधिष्ठानज्ञानका सामान्यज्ञानहेतु है। अहंकारादिक अध्यासका अधिष्ठान प्रत्यक्स्वरूप आत्मा हँ सो स्वयंप्रकाश हँ। सर्पादिक अध्यासके अधिष्ठानका सामान्यज्ञान इंद्रियसंयोगतँ होवैहँ, इस रीतिसँ निजप्रकाशाशून्य अधिष्ठानके सामान्यज्ञानद्वाराही इंद्रिय संयोगका अध्यासमें उपयोग है; साक्षात् उपयोग नहीं; यातँ अधिष्ठानका सामान्यज्ञानही अध्यासका कारण हँ, अध्यास कार्य हँ। जहां कार्य प्रतीत होवै औ

कारण प्रतीत होवे नहीं तहां कार्यकी अन्यथाअनुपपत्तिसँ कारणकी कल्पना होवे है. भ्रमस्थलमें इदमाकार प्रमा यद्यपि अनुभवसिद्ध नहीं है; तथापि भ्रमरूप कार्यकी सामान्यज्ञानरूप कारणविना अनुपपत्ति होनेतँ सामान्य ज्ञानकी कल्पना होवे है.

इत्तरीतिमें धर्मिज्ञानवादी कहँ तौ संभवै नहीं. अध्यासके हेतु सामान्यज्ञानकँ धर्मिज्ञान कहँहँ, या प्रसंगमें सामान्यज्ञानकँ अध्यास कारण मानँ सौ पूर्वपक्षी हँ. औ सामान्यज्ञानका अपलापी उपाध्याय सिद्धांती है, ताकी उक्ति कहँ हँ:—सामान्यज्ञानविना कोईभी अध्यास नहीं होवे तौ अध्यासकी कारणता सामान्यज्ञानमें संभवै। अधिष्ठानके सामान्यज्ञानविना घटादिक अध्यास होवे है, यातँ अध्यासमात्रमें अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकँ कारणता नहीं. धर्मिज्ञानवादी जो घटादिक अध्यासतँ पूर्व सामान्यज्ञान कहै ताकँ यह पूछ्या चाहिये, घटादिक अध्यासका हेतु अधिष्ठानतँ नेत्रसंयोगजन्य अंतःकरणकी वृत्तिरूप सामान्यज्ञान है अथवा चेतनस्वरूप प्रकाशही सामान्यज्ञान है ? जो प्रथमपक्ष कहै तौ संभवै नहीं. काहेतँ ? घटादिक अध्यासका अधिष्ठान अज्ञानावच्छिन्न ब्रह्म नीरूप है, यातँ ब्रह्मगोचर अंतःकरणकी चाक्षुपवृत्ति संभवै नहीं औ द्वितीय पक्ष कहँ तौ स्वरूपप्रकाश आवृत है, तिस आवृत प्रकाशरूप सामान्यज्ञानकँ भी अध्यासका हेतु मानँ तौ रज्जु आदिकनतँ इंद्रियसंयोगविनाभी सर्पादिक अध्यास हुया चाहिये, यातँ आवृतप्रकाशरूप सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु नहीं. इत्तरीतिमें घटादिक अध्यासतँ पूर्व सामान्य ज्ञानके अभावतँ अध्यासमात्रमें सामान्य ज्ञानकी कारणताके अभावतँ अध्यासरूपकार्यकी अनुपपत्तिसँ सामान्य ज्ञानरूप इदमाकार वृत्तिका कल्पना होवे नहीं.

और जो धर्मिज्ञानवादी यह कहँ:—सकल अध्यासमें अनावृतप्रकाशरूप सामान्यज्ञानकँ हेतु कहँ तौ घटादिक अध्यासमें व्यभिचार कथन संभवै. अध्यासमात्रमें तौ आवृत वा अनावृत साधारण प्रकाश हेतु है

औ प्रातिभासिक अध्यासमें अनावृत प्रकाश हेतु है, जैसे उपाध्यायके मतमें सर्पादिक अध्यासके हेतु इंद्रियसंयोग मान्या है औ घटादिक अध्यासका हेतु इंद्रियसंयोग मान्या नहीं औ संभवै नहीं; यातें इंद्रियसंयोगके अभावकालके सर्पादिक अध्यास होवै नहीं, औ घटादिक अध्यास इंद्रियसंयोगविनाभी होवै है; यह व्यवस्था संभवै है, तैसें हमारे मतमें प्रातिभासिक सर्पादिक अध्यासका हेतु अनावृत प्रकाश है; यातें आवरणभंगके अर्थ सर्पादिक अध्यासतें पूर्व इदमाकार सामान्यज्ञानरूप प्रमाकी अपेक्षा है, औ घटादिक अध्यासका हेतु साधारण प्रकाश है; यातें अनावृतप्रकाशके सद्भावतें घटादिक अध्यासमें वृत्तिकी अपेक्षा नहीं; यातें सामान्यज्ञानरूप वृत्तिके अभावकालमें सर्पादिक अध्यास होवै नहीं औ घटादिक अध्यास वृत्तिविना होवै है, यह व्यवस्था संभवै है, धर्मिज्ञानवादीका यह कथनभी असंगत है; काहेतें ? प्रातिभासिक अध्यासतें पूर्व इंद्रियजन्यप्रमारूप अंतःकरणकी वृत्ति नियमतें होवै है, याकाभी शंखके पीतताध्यासमें औ कूपजलके नीलताध्यासमें व्यभिचार है. काहेतें ? ब्रह्मज्ञानविना जाका बाध होवै सो प्रातिभासिक अध्यास कहिये है; शंखमें पीतताका औ कूपजलमें नीलताका बाधभी ब्रह्मज्ञानसें प्रथमही शंखश्वेतताज्ञान औ जलश्वेतताज्ञानसें होवै है, यातें यहभी प्रातिभासिक अध्यास है, या स्थानमें धर्मिज्ञानवादीकी यह प्रक्रिया है:—प्रातिभासिक अध्यासमें अनावृतप्रकाशकूं कारणताके नियमतें शंख औ जलसें नेत्रके संयोगतें इदमाकार अंतःकरणकी वृत्तिसें अभिव्यक्तशंखावच्छिन्न चेतनमें औ जलावच्छिन्न चेतनमें पीतरूपका अध्यास होवै है औ उपाध्यायके मतमें तो शंखसें औ जलसें नेत्रका संयोग हुयें पीतरूपका औ नीलरूपका अध्यास होवै है, इदमाकार वृत्तिकी अपेक्षा नहीं; यातें धर्मिज्ञानवादीकूं यह प्रष्टव्य है:—इदमाकारवृत्तिका विषयरूपविना केवल शंखादिक द्रव्य हैं अथवा रूपविशिष्ट शंस औ रूपविशिष्ट जल इदमाकार वृत्तिका विषय है. जो रूपकूं त्यागिके केवल

द्रव्यकूं वृत्ति विषय करै है यह कहै तौ संभवे नहीं. काहेतैं ? नेत्रजन्य वृत्तिका यह स्वभाव है रूपकूं विषय करै है; औ रूपविशिष्ट द्रव्यकूं विषय करै है, केवल द्रव्यकूं नेत्रजन्यवृत्ति विषय करै नहीं. औ रूपकूं त्यागिके केवल द्रव्यकूं विषय करै तौ घटके चाक्षुपज्ञानवालेकूं घटके नीलतादिकनमें संदेह हुया चाहिये. और रूपरहित पवनादि द्रव्यकाभी चाक्षुपज्ञान हुया चाहिये. यातैं केवल द्रव्यगोचर इदमाकार, चाक्षुपवृत्ति शंखादिकनका सामान्यज्ञानरूप संभवे नहीं; औ रूपविशिष्ट शंखगोचर तथा रूपविशिष्ट जलगोचर वृत्ति कहै तौ यह प्रष्टव्य है:—शुक्लरूपविशिष्ट शंखकूं औ शुक्लरूपविशिष्ट जलकूं वह वृत्ति विषय करै है अथवा अध्यस्तरूप विशिष्टकूं विषय करै है जो प्रथमपक्ष कहै तौ शुक्लरूपकूं विषय कर्ता हुई इदमाकारवृत्तिसे उत्तरकालमें पूर्ववृत्तिका विरोधि पीतभ्रम औ नीलभ्रम नहीं होवैगा; यातैं पीतभ्रमतैं औ नीलभ्रमतैं पूर्व शुक्लरूपविशिष्ट शंखजलका इदमाकार ज्ञान संभवे नहीं, तैसे अध्यस्तरूपविशिष्ट गोचर इदमाकार वृत्तिकूं मानैं तौ शंखमें अध्यस्त पीतरूप है औ जलमें अध्यस्त नीलरूप है, तद्विशिष्ट ज्ञानही भ्रम है. ताकूं भ्रमकी हेतुता कथनमें आत्माश्रय होनेतैं संभवे नहीं. किंच धर्मिज्ञानवादी इदमाकार ज्ञान प्रमारूप ही अध्यासका हेतु है यह मानैं हैं; औ अध्यस्तरूप विशिष्टके ज्ञानकूं भ्रमत्व होनेतैं प्रमारूप धर्मिज्ञान अध्यासका हेतु है यह धर्मिज्ञानवादीका भंग होवैगा; इसरीतिसे शंखमें पीताता भ्रमके औ जलमें नीलता-भ्रमके पूर्व अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान संभवे नहीं, औ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगका संभव है, यातैं सामान्यज्ञानका व्यभिचार औ इंद्रियसंयोगका अव्यभिचार होनेतैं अध्यासका हेतु अधिष्ठानतैं इंद्रियका संयोग है, सामान्य ज्ञान हेतु नहीं; यह उपाध्यायका मत है.

प्राचीनआचार्य धर्मिज्ञानवादीका मत ॥ २४ ॥

औ प्राचीनआचार्य जो धर्मिज्ञानवादी हैं, धर्मिज्ञानका जो शंख पीतादिक अध्यासमें व्यभिचार कला ताका मनाभान यह कहै हैं:—अध्यासमायमें

सामान्यज्ञान हेतु नहीं; किंतु अध्यासविशेषमें सादृश्यज्ञानत्वरूपमें सामान्य-
 ज्ञानकूं कारणता कहनेकूं अध्यासके भेद कहें हैं:-प्रातिभासिक
 अध्यास दो प्रकारका होवैहै, एक तौ धर्मके विशेषज्ञानसे प्रतिबध्य है
 औ दूसरा विशेषज्ञानसे अप्रतिबध्य है. नीलपृष्ठता त्रिकोणतादिक विशेष-
 धर्मके ज्ञान हुयें रजत अध्यास नहीं होवै, यातें रजताध्यास तौ
 विशेषज्ञानसे प्रतिबध्य है. तैसें सर्पादिक अध्यासभी जाननें श्वेतता-
 रूप विशेषधर्मके ज्ञान हुयेंभी शंखमें पीतताध्यास औ जलमें नील-
 ताध्यास होवै है; यातें उक्त अध्यासविशेष ज्ञानसे अप्रतिबध्य
 है, तैसें रूपराहित्य विशेष धर्मके ज्ञान हुयेंभी आकाशमें नीलता-
 अध्यासभी विशेषज्ञानसे अप्रतिबध्य है, सितामें कटुता अध्यासभी विशेष-
 ज्ञानसे अप्रतिबध्य है; काहेतें ? आकाश नीलरूप है इसनिश्चयवालेकूं
 औ अनेकवार सितामें मधुरताके निश्चयवालेकूंभी आकाशमें नीलताअध्या-
 स औ पित्तदोषतें सितामें कटुताअध्यास होवै है;इसरीतिसें द्विविध अध्यास
 है. तिसमें अंत्यअध्यास तौ अधिष्ठान अध्यस्तके सादृश्यज्ञानविनाही होवै
 है. अधिष्ठान अध्यस्तमें विरोधी धर्म है, तहां सादृश्यका संभव नहीं औ
 परस्पर वैधर्म्यज्ञान हुयेंभी उक्त अध्यास होवैहै, यातें भ्रमरूप सादृश्यज्ञा-
 नभी तिस अध्यासका हेतु नहीं, परंतु विशेषज्ञानसें जाका प्रतिबंध होवै
 ऐसें रजतसर्पादिक अध्यासमें अधिष्ठानका अध्यस्तसें सादृश्यज्ञान हेतु है।
 जो विशेषज्ञानसें प्रतिबध्य अध्यासकूंभी सादृश्यज्ञानजन्य नहीं मानें औ
 दुष्ट इन्द्रियसंयोगजन्यही मानें तौ शुक्तिमें रजताध्यासकी नाई दुष्ट नेत्रके
 संयोगतें इंगालमेंभी रजताध्यास हुआ चाहिये. अग्निदग्धनीलकाष्ठकूं
 इंगाल कहें हैं. रज्जुमें सर्पाध्यासकी नाई दुष्टनेत्रसंयोगतें घटमेंभी सर्पाध्यास
 हुआ चाहिये. इस रीतिसें विशेषज्ञानसें जाका प्रतिबंध होवै ऐसे प्रातिभा-
 सिक अध्यासमें सादृश्यज्ञान हेतु है, सादृश्यज्ञानभी सामान्यज्ञानरूप
 धर्मिज्ञानही है, शुक्तिमें औ रूपधर्म चाकचक्ररूप सादृश्य है रज्जुमें औ

सर्पमें भूमिसंबंध दीर्घत्व सादृश्य है, पुरुषमें औ स्थाणुमें उच्चैस्त्व सादृश्य है, याप्रकारमें अधिष्ठान अध्यस्तमें समान धर्मही सादृश्य पदार्थ है. ताके ज्ञानके सामान्य ज्ञान औ धर्मिज्ञान कहना संभव है. इसरीतिसँ विशेषज्ञानसँ प्रतिबन्ध जो प्रातिभासिक अध्यास तामें सादृश्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानही हेतु है, दुष्टइन्द्रियसंयोगका सादृश्यज्ञानद्वारा उक्त अध्यासमें उपयोग है.

धर्मिज्ञानवादीके मतमें उपाध्यायका शंका औ समाधान ॥ २६ ॥

औ जो उपाध्यायका अनुसारी इसरीतिसँ कहै:-प्रमातृदोष प्रमाण-दोष प्रमेयदोषसँ धर्मिज्ञान प्रतिबन्ध अध्यास होवै है, सादृश्यज्ञानके उक्त अध्यासका हेतु कहै तौ प्रमाताका धर्मिज्ञान होवै है; यातें प्रमातृदोषतें अध्यासका हेतु होवै है। औ सादृश्यके अध्यासका हेतु कहै तौ विषय दोष हुवा अध्यासका हेतु होवै है. जैसे प्रमातृदोषरूप सादृश्यज्ञानके अध्यास-हेतु कहे; इंगालमें रूपअध्यासकी अपत्तिका परिहार होवै तैसँ विषय-दोषरूप सादृश्यके अध्यासहेतु मानेभी उक्त आपत्तिका परिहार होवै है. यातें सादृश्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानके उक्त अध्यासका हेतु मानना निष्फल है. इसरीतिसँ उपाध्यायानुसारी कहै तौ धर्मिज्ञानवादीका यह समाधान है:- दूरदेशतें समुद्रके जलमें नील शिलाका धर्म होवै सोभी विशेषज्ञानमें प्रतिबन्ध अध्यास है. काहेतें ? जलमें शुद्धरूप औ जलत्वके ज्ञानमें नीलशिला भ्रमका प्रतिबंध होवै है, औ जलमें नील शिलाका सादृश्य-नहीं है किंतु समुद्रजलमें नीलरूपका भ्रम होयके नीलशिलाका भ्रम होवै है, तहां नीलरूपका ज्ञानही भ्रमरूप सादृश्यज्ञान है; यातें भ्रमप्रमा साधारण सादृश्यज्ञान ही उक्त अध्यासका हेतु है, स्वरूपतें सादृश्य हेतु नहीं. और जो उपाध्यायानुसारी इसरीतिसँ कहै:-इंगालादिकनर्म रूपा-दिक अध्यासकी आपत्ति परिहारके अर्थ सादृश्यज्ञानकी मायगीके उक्त अध्यासकी कारणता मानै हैं. अधिष्ठान अध्यस्तमें समान धर्मरूप जो

सादृश्य है तासैं इंद्रियका स्वसंयुक्त तादात्म्यरूप संबंधही सादृश्यज्ञानकी सामग्री है। समुद्रजलमें नीलशिलाके अध्यासका हेतु भ्रमस्वरूप सादृश्यज्ञान है, ताकी सामग्री दोषवत् इंद्रियका जलमें संयोग है। इस रीतिसैं जो सादृश्य ज्ञानकी सामग्री सोई उक्त अध्यासकी हेतु है। सादृश्यज्ञानकूं जो अध्यासका हेतु मानैं तौभी सादृश्य ज्ञानमें इंद्रिय संबन्धकूं कारणता अवश्य माननी होवै है। यातैं सादृश्यज्ञानके कारणकूं ही अध्यासमें कारणता उचित है। तिन दोनूंके मध्य सादृश्यज्ञानका अंगीकार निष्फल है, शंखपीतादिक अध्यासमें इंद्रियसंबंधकूंही कारणता है, तिस स्थानमें सादृश्य ज्ञान संभवै नहीं; यातैं जहां सादृश्य ज्ञानकी अपेक्षा है तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्री अध्यासकी कारण है, सादृश्यज्ञानकूं कारणता नहीं। सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकूं अध्यासकी कारणता मानैं तौ सकल अध्यासमें एक इंद्रियसंयोगकूं कारणता सिद्ध होनेतैं लाघव है; औ सादृश्यज्ञानकूं कारणता मानैं तौ विरूप अध्यासमें इंद्रिय संयोगकूं हेतुता माननी औ सादृश्य अध्यासमें सादृश्यज्ञानकूं हेतुता माननेमें अध्यासके कारणद्वयकल्पनसैं गौरव है, यातैं जहां सादृश्यज्ञानकूं हेतु कहै तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्रिरूप इंद्रियसंबंधही अध्यासका हेतु है।

इसरीतिसैं उपाध्यायकी शंकाका धर्मिज्ञानवादी यह समाधान करै है:—इन्द्रियसंबंधसैं ज्ञानकी उत्पत्तिही देखी है। यातैं रजतादिक विषयकी उत्पत्ति इंद्रियसंबंधसैं संभवै नहीं; औ सादृश्यज्ञानकूं अध्यासका हेतु मानैं कारणद्वयकल्पन गौरव कहा सो असंगत है। काहेतैं ? धर्मिज्ञानवादीकूं कारणद्वयके कल्पनमें जैसे द्वित्वसंख्याका कल्पन है, तैसैं उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकूं अध्यासका कारण कल्पनमें कारणका अधिक-शरीर कल्पन है। सादृश्यज्ञान सामग्रीके स्वरूपमें अंतर्भूत सादृश्यज्ञान है। यातैं उपायके मतमें सादृश्यज्ञानसामग्री अधिक शरीरवती अध्यासकी हेतु होवै है, इसरीतिसैं लाघव गौरव तौ दोनूं मतमें सम हैं। औ ज्ञानकी न विषयकी उत्पत्तिका असंभवरूप युक्तिका विरोध उपाध्यायके

मतमें अधिक दोष है, यातें सादृश्यज्ञानही उक्त अध्यासका हेतु है. सादृश्य ज्ञानकी सामग्री हेतु नहीं.

उपाध्यायकरि सादृश्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणताका खंडन ॥ २६ ॥

इसरीतिसें धर्मिज्ञानवादी सादृश्यज्ञानत्वरूपतें सामान्यज्ञानकूं विशेषज्ञान प्रतिबन्ध अध्यासमें कारणता कहै तौ इसरीतिसें उपाध्यायके मतमें समाधान है:—विरूपमेंभी अध्यास होनेतें सकल अध्यासमें तौ सादृश्यज्ञानकूं कारणता संभवै नहीं; किंतु इंगालादिकनमें रूप्यादिक अध्यासके परिहारवास्तै विशेषज्ञानसें प्रतिबन्ध अध्यासमेंही सादृश्यज्ञानकूं हेतुता मानै हैं; तहांभी रूप्यादिक अध्यासमें जैसें नीलपृष्ठ त्रिकोणतादिक विशेषधर्मका ज्ञान अध्यासका प्रतिबंधक है. तैमें विशेषधर्मज्ञानकी सामग्रीभी अध्यासका प्रतिबंधक होनेतें इंगालादिकनमें रूप्यादिक अध्यासकी आपत्ति होवै नहीं; यातें सादृश्य ज्ञानकूं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फल है; तथाहि:—जिस पदार्थका ज्ञान जामें प्रतिबंधक होवै तिस पदार्थके ज्ञानकी सामग्रीभी तिसका प्रतिबंधक होवै यह नियम है. जैसें पर्वतमें वदिकी अनुमितिका प्रतिबंधक वद्वचभावका ज्ञान ही ताकी सामग्री वद्वचभाव व्याप्यका ज्ञान है. काहेतें ? व्याप्यके ज्ञानसें व्यापकका ज्ञान होवै है. जैसें वद्विव्याप्य धूम है; ताके ज्ञानमें व्यापक-वद्विकी ज्ञान होवै है. तैमें वद्वचभावके व्याप्य जलादिक हैं; तिनके ज्ञानतें वद्विके अभावका ज्ञान होवै है; यातें वद्वचभावके ज्ञानकी सामग्री वद्वचभावके व्याप्यका ज्ञान है वद्विकी अनुमितिका प्रतिबंधक वद्वचभावका ज्ञान है, तिस वद्वचभावज्ञानकी सामग्री वद्वचभावके व्याप्यका ज्ञानभी वद्वचनुमितिका प्रतिबंधक है; इसरीतिसें प्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्रीभी प्रतिबंधक होवै है. यद्यपि प्रतिबंधककी सामग्रीकूं प्रतिबंधक कहै तौ दाहका प्रतिबंधक जो मणि ताकी सामग्रीकूं दाहकी प्रतिबंधकताका व्यभिचार है. तथाहि:—प्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्रीकूं प्रतिबंधकता माननेमें व्यभिचार नहीं. इस रीतिमें अध्यासका

प्रतिबन्धक जो विशेष ज्ञान ताकी सामग्रीभी अध्यासका प्रतिबंधक है, शुक्तिमें रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक नीलतारूप विशेष धर्मका ज्ञान है, ताकी सामग्री नीलभागव्यापी नेत्रसंयोग है. सोभी रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक है. काहेतें ? नीलभागमें शुक्तिसें नेत्रसंयोग हुयां शुक्तिज्ञानही होवै है, रूप्यभ्रम होवै नहीं शुक्तिके नीलतैं भिन्नभाग जो चाक्रचक्र्यदेश तासें नेत्रका संयोग हुये रूप्यभ्रम होवै है. इस रीतिसें नीलरूपवत् धर्मिका ज्ञान रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक है औ नीलरूपके आश्रयतैं नेत्रका संयोगसंबन्ध तैसें नीलरूपसें नेत्रका संयुक्त तादात्म्यसंबन्ध प्रतिबंधज्ञानकी सामग्री है. सोभी रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक है. इंगालतैं नेत्रका संबन्ध होवै तब नीलरूपविशिष्टसैंही होवै है; यातैं इंगालतैं नेत्रका संयोग औ ताके नीलरूपतैं संयुक्त तादात्म्य संबन्धरूपप्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्री होनेतैं इंगालमें रूप्य अध्यासकी प्राप्तिही नहीं, ताके परिहारके अर्थ सादृश्यज्ञानकूं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फल है.

धर्मिज्ञानवादीकरि उपाध्यायके मतमें दोष औ

ताका परिहार ॥ २७ ॥

और जो धर्मिज्ञानवादी उपाध्यायके मतमें यह दोष कहै:—पुण्डरीकाकार कर्तितपटमें पुण्डरीकभ्रम होवै है. विस्तृत पटमें पुण्डरीकभ्रम होवै नहीं, यातैं सादृश्यज्ञान अध्यासका हेतु है.

ताकाभी अध्यास प्रतिबंधक विशेषज्ञानकी सामग्रीकूं अध्यासका प्रतिबंधक माननेतैं समाधान होवै है. तथाहि:—विस्तारविशिष्टपटमें नेत्रका संबन्ध पटके विशेष ज्ञानकी सामग्री है. जहां विस्तृतपटसें नेत्रका संबन्ध होवै तहां पुण्डरीक अध्यास होवै नहीं. जहां पुण्डरीकाकारपटमें नेत्रका संबन्ध होवै तहां पटके विशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेतैं पुण्डरीकाध्यास होवै.

यद्यपि जहां समुद्रजलके समुदायमें नील गिलानलका अध्यास होवै तहां विशेषज्ञानकी सामग्री है. काहेतें ? नेत्रमंयुक्त तादात्म्यसंबन्ध शुद्ध-

गुणस्वरूप विशेषज्ञानका हेतु है औ चाक्षुषज्ञानका हेतु जलमें आलोक संयोगभी है, तैसैं जलराशित्वरूप विशेषका व्यंजकतरंगादिकनका प्रत्यक्षभी होवै है; इसरीतिसैं समुद्रके जलसमुदायके विशेषज्ञानकी सामग्रीमें तीनि पदार्थ हैं. शुक्ररूपसैं नेत्रसंयुक्त तादात्म्य १ आलोकसंयोग २ जलराशित्वका व्यंजक तरंगादि प्रत्यक्ष ३ इन तीनोंके हुयें भी समुद्रके जलसमुदायमें नीलशिलातलका भ्रम होवै है. यातैं विशेषदर्शनकी सामग्रीकूं अध्यासकी प्रतिबन्धकताका व्यभिचार है.

तथापि प्रतिबन्धकरहित विशेषदर्शनकी सामग्री अध्यासका प्रतिबन्धक है; प्रतिबन्धकसहित विशेषदर्शनकी सामग्री अध्यासका प्रतिबन्धक नहीं. जहां समुद्रके जलसमुदायमें नील शिलातलका अध्यास होवै तहां समुद्रजलमें नीलरूपका भ्रम होयके नील शिलाका अध्यास होवै है औ नीलरूपका भ्रमज्ञान होतैं जलमें शुक्ररूपका ज्ञान होवे नहीं. यातैं जलका विशेष धर्म जो शुक्ररूप ताके ज्ञानका प्रतिबन्धक नीलरूपका भ्रम है तैसैं दूरत्व दोषसैं जलराशित्वका व्यंजक तरंगादिकका प्रत्यक्ष होवै नहीं; यातैं जलराशित्वरूप विशेषके ज्ञानका प्रतिबन्धकदूरत्व दोष है; यातैं प्रतिबन्धकसहित विशेषज्ञानकी सामग्री तौ है, परंतु प्रतिबन्धकरहित विशेषज्ञानकी सामग्रीही अध्यासकी विरोधिनी होनेतैं, समुद्रजलसमुदायमें नीलशिलातलका अध्यास होवै है; ताका प्रतिबन्ध होवै नहीं बहुत क्या कहें ? सकलकारणमें स्वकार्यकी उत्पत्ति प्रतिबन्धकरहितमेंही होवै है. प्रतिबन्धक होनेतैं किमी कारणतैं कार्य होवै नहीं; यातैं प्रतिबन्धकका अभावभी सकलकार्यका साधारणकारण होनेतैं प्रतिबन्धक होतैं नेत्रमयोगादिक मकल असाधारणकारण सत्रावमेंभी विशेषज्ञानकी सामग्री नहीं है, काहेतैं ? नकल कारण महकारणकूं नामग्री कहें हैं. जहां अनेक कारण होवैं एक नहीं होवै तहां सामग्री होवै नहीं. इसगीतिमें जलमें नीलरा-

* भ्रमकं शुक्लरूपके ज्ञानमें औ दूरत्वदोषकं जलराशित्वज्ञानमें प्रतिबंधकता है, तिस प्रतिबन्धके होनेतैं प्रतिबंधका भावघटित विशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेतैं नीलशिलातल भ्रम संभवै है. इहां यह अर्थ ज्ञातव्य है:— समीपस्थपुरुषके आलोकवाले दर्शमें नेत्रसंयोग हुये भी जलसमुदायमें नीलरूपका भ्रम होवैहै. यातैं जलमें नीलरूपके भ्रमका विशेषज्ञानसैं वा ताकी सामग्रीसैं प्रतिबन्ध होवै नहीं, यातैं विशेषज्ञानसैं अप्रतिबन्ध होनेतैं जलके शुक्लरूपतैं नेत्रका संयुक्त तादात्म्यसंबंध हुयें भी जलमें नीलरूपताका भ्रम संभवै है. धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त भ्रमही सामान्यज्ञानत्वरूपतैं समुद्रजलमें नीलशिलातल अध्यासका हेतु है. उपाध्यायके मतमें दोषत्वरूपतैं विशेषज्ञानका प्रतिबन्धक है वा प्रतिबंधका भावरहित विशेषज्ञानकी सामग्रीके अभावसंपादनद्वारा शिलातल अध्यासका हेतु है. इस रीतिसैं उपाध्यायके मतमें सामान्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानकूं अध्यासकी कारणता नहीं है, तथापि इंगलादिकनमें रूप्याध्यासादिकनका अभाव संभवै है; यातैं अध्यासमें धर्मिज्ञानकी कार्यताके अभावतैं कार्यानुपपत्तिसैं धर्मिज्ञानरूप इदमाकार प्रमावृत्तिका कल्पन संभवै नहीं; इस रीतिसैं अनुभवानुसारतैं वा कार्यानुपपत्तिसैं इदमाकारवृत्ति मानैं ताका निषेध किया.

उपाध्यायके मतमें धर्मिज्ञानवादीकी शंका
औ समाधान ॥ २८ ॥

तथापि धर्मिज्ञानवादी यह कहै:—विषयतैं इंद्रियका संबंध ही अंतः-करणकी विषयाकार वृत्तिका हेतु है, शुक्तिआदिक विषयतैं नेत्रका संयोग हुये इदमाकारवृत्ति किसप्रकारसैं नहीं होवैगी? अन्यत्र व्यासंग होय तौ विषयतैं इंद्रियका संयोग हुयेंभी तिस विषयका ज्ञानरूप वृत्ति होय नहीं. अन्यत्र व्यासंगरहितकूं विषयतैं इंद्रियसंयोग हुयें तिस विषयाकार वृत्ति अवश्य होवैहै. यातैं अन्यत्र व्यासंगरूप प्रतिबंधकके अभावमद्वि नेत्रसंयोगतैं रज्जु शुक्ति आदिकनकूं विषयकर्त्ता हुइ अंतःकरणकी इदमाकार

वृत्ति होवै है; सो वृत्ति नेत्रादिप्रमाणजन्य होनेतैं औ शुक्ति आदिकनकी अत्राधित इदंतागोचर होनेतैं प्रमारूप होवैहै इसरीतिसैं कारणसद्भावतैं इदमाकार प्रमाका कल्पन मानै तौ इसरीतिसैं उपाध्यायका समाधान है:— यद्यपि नेत्रसंयोगादिकनतैं इदमाकार वृत्ति होवैहै परंतु दोषसहित नेत्रजन्य होवैहै औ “इदं रजतम्” इसरीतिसैं स्वकालमें उत्पन्न हुये मिथ्या रजतकूं विषयकर्ता हुया होवै है; यातैं वह वृत्ति भ्रमरूप होवै है, प्रमा नहीं होवै है, उपाध्यायमतका यह निष्कर्ष है:—दोषसहित इंद्रियके संबधतैं विषयचेतननिष्ठ अविद्यामें कार्यकी अभिमुखतारूप क्षोभ होयकै सर्परजतादिरूप अविद्याका परिणाम होवै है. नेत्रसंयोगतैं उत्तरक्षणमें अविद्यामें क्षोभ होवै है, तिसतैं उत्तरक्षणतैं अविद्याका सर्प रजतादिक परिणाम होवै है. जिस क्षणमें सर्परजतादिक अविद्याका परिणाम होवै है तिसी क्षणमें तिन सर्परजतादिकनकूं विषय करनेवाला “इदं रजतम्” इस रीतिसैं अंतःकरणकी वृत्तिरूपज्ञान होवै है; जिस दुष्ट नेत्रसंयोगतैं अविद्यामें क्षोभद्वारा सर्परजतादिकनकी उत्पत्ति होवै है तिसी संयोगतैं अंतःकरणके परिणामरूपवृत्तिज्ञानकी उत्पत्ति होवै है.

यद्यपि इंद्रियसंयोगतैं अव्यवहित उत्तरक्षणमें ज्ञानकी उत्पत्ति मानतैं हैं, औ नेत्रसंयोगतैं एक क्षणके व्यवधानसैं सर्प रजतादिकनकी उत्पत्ति कही. काहेंतैं? नेत्रसंयोगतैं उत्तरक्षणमें अविद्याका क्षोभ कह्या तिसतैं उत्तरक्षणमें सर्परजतादिकनकी उत्पत्ति कही, यातैं अविद्याके क्षोभकालमें वृत्तिज्ञानकी उत्पत्ति संबध है. तिनतैं उत्तरक्षणमें भावि सर्प रजतादिकनकी ज्ञानकालमें उत्पत्तिकथनमें विरोध प्रतीत होवै है.

तथापि विरोध नहीं. काहेंतैं? कार्यके अभिमुख अविद्याकी अवस्थाकूं क्षोभ कहें हैं. जैन कार्यके अभिमुख होयकै अविद्या स्वकार्य सर्परजतादिकनकूं रचैहै, तैनैं अंतःकरणभी नेत्रसंयोगतैं ज्ञानरूप कार्यके अभिमुख

होयकै ज्ञानकूं रचै है, यातें अविद्याका औ अंतःकरणका स्वकार्याभिमुख अवस्थाका अव्यवहित उत्तर एक क्षण है, तिसतैं द्वितीय क्षणमें अविद्याका सर्परजतादि परिणाम होवै है, औ तिसीक्षणमें अंतःकरणका ज्ञानरूप परिणाम होवै है औ नेत्रसंयोगतैं अव्यवहित उत्तरक्षणमें जो ज्ञानकी उत्पत्ति कहैहैं सो क्षणकाल अति सूक्ष्म है; यातें कार्याभिमुख अवस्थाका क्षण औ कार्यकी उत्पत्तिका क्षण एकही काल है, इस अभिप्रायतैं कहैहैं. इस रीतिसैं रज्जुशुक्तिआदिकनतैं दुष्ट इंद्रियके संयोगतैं अंतःकरणका परिणामरूप ज्ञान औ विषयावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्याका परिणाम सर्परजतादिक एक कालमें होवै हैं, तिनका विषयविषयी भाव है, यातें अंतःकरणका परिणामरूप वृत्तिज्ञानभी दुष्ट इंद्रिय संयोगजन्य है औ मिथ्यापदार्थगोचर है; यातें भ्रम है प्रमा नहीं. धर्मिज्ञानवादीके मतमें अविद्याक्षोभका हेतु सामान्यज्ञान है, यातें धर्मिज्ञानवादीके मतमें इदमाकारवृत्तिसैं उत्तरकालमें क्षोभवती अविद्याका परिणाम सर्परजतादिक होवै हैं औ उत्तरकाल भाविपदार्थ प्रत्यक्षज्ञानका विषय संभवै नहीं, यातें इदमाकार वृत्तिका विषय सर्परजतादिक मिथ्यापदार्थ नहीं; किंतु शुक्तिरजतादिक होनेतैं इदमाकार वृत्ति प्रमा है. सर्परजतादिकनकूं विषय करनेवाली अविद्याका परिणामरूप भ्रमवृत्ति होवै है इस कारणतैं धर्मिज्ञानवादीके मतमें भ्रमवृत्ति ऐंद्रियक नहीं होवै है. साक्षात् इंद्रियके संबधतैं होवै सो ऐंद्रियक कहिये है भ्रमवृत्तिका अधिष्ठान जो इदमाकारवृत्ति ताकी उत्पत्तिद्वारा परंपरातैं इंद्रियसंबधका भ्रमवृत्तिमें उपयोग है साक्षात् नहीं. उपाध्यायके मतमें सर्परजतादिकनका उपादानभूत अविद्यामें क्षोभका निमित्त दोषवत् इंद्रियसंयोग है; यातें एकही इंद्रियसंयोगतैं अविद्याका परिणाम सर्परजतादिक औ तिनकूं विषय करनेवाली अंतःकरणका परिणाम इदमाकारवृत्ति एककालमें होवै हैं. इसरीतिमें उपाध्यायके मतमें इदमाकारवृत्ति भ्रमरूप नो होवै है; औ साक्षात् इंद्रियसंबधतैं उपभे है; यातें ऐंद्रियक कहिये है.

इंद्रियसंबंधमें जो इदमाकारवृत्ति होवै सो स्वकालमें उत्पन्न सर्परजतादि-
कनकं विषय कर्ता होवै है, यातें " अयं सर्पः, इदं रजतम् " इसरीतिमें
होवै है, केवल इदंपदार्थगोचर होवै नहीं

उपाध्यायके मतमें शंका औ समाधान ॥ २९ ॥

उपाध्यायके मतमें यह शंका होवै है:-जिस पदार्थमें इंद्रियक
संबंध होवै तद्गोचरही वृत्ति होवै है यह नियम है. अन्यमें इंद्रियके संबंधमें
अन्यगोचर वृत्ति होवै तौ घटमें इंद्रियके संबंधमें पटगोचरभी वृत्ति हुयी
चाहिये. बहुत क्या कहें । एक पदार्थमें इंद्रियका संबंध हुयें सकलपदार्थ-
गोचरवृत्तिकी आपत्तिमें सकल पुरुष अनायासतें सर्वज्ञ हुये चाहियें, यातें
अन्यपदार्थमें इंद्रियके संबंधमें अन्यगोचर वृत्ति संभवै नहीं; किंतु जातें
इंद्रियका संबंध होवै तद्गोचरही वृत्ति होवै है. औ उपाध्यायमतमें रज्जुशुक्ति
आदिकनमें नेत्रसंयोगतें उत्पन्न हुई वृत्ति सर्परजतादिगोचर मानी सो
संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:-स्वसंबंधमें औ स्वतादात्म्यवालेमें
इंद्रियसंबंधमें स्वगोचरवृत्ति होवै है. वृत्तिका विषय स्वपदका अर्थ है.
जिसपदार्थकूं विषय करनेवाली वृत्ति होवै तिसपदार्थमें इंद्रियका संबंध
अथवा तिसपदार्थके तादात्म्यवालेमें इंद्रियका संबंध चाहिये भ्रमवृत्तिके
विषय सर्परजतादिक हैं. वहां वृत्तिके विषयमें तौ नेत्रका संबंध नहीं हुया है
परंतु सर्परजतादिकनके तादात्म्यवाले जो रज्जुशुक्ति आदिक तिनमें नेत्रका
संबंध हुया है. काहेतें ? अच्यस्वका अधिष्ठानमें तादात्म्यसंबंध होवै है; औ
सर्परजतादिकनकी अधिष्ठानताके अवच्छेदक होनेतें रज्जुशुक्ति आदि-
कभी सर्परजतादिकनके अधिष्ठान कहिये हैं, यातें सर्परजतादिकनकी
तादात्म्यवाले रज्जुशुक्ति आदिकनके संबंधमें उत्पन्नहुई वृत्तिके सर्परजता-
दिकनी विषय संबंधमें औ घटमें पटका तादात्म्य नहीं; यातें घटइंद्रियके
संबंधमें उत्पन्न हुई वृत्ति पटगोचर होवै नहीं; इसरीतिमें एक पदार्थके संबं-

धर्तै उत्पन्न हुई वृत्ति सकलपदार्थगोचर होवै नहीं; ब्रह्मसँ भिन्न किसी एक पदार्थमें सकलका तादात्म्य नहीं; औ ब्रह्ममें सकलपदार्थनका तादात्म्य है; परंतु ब्रह्म असंग है; तासँ इंद्रियका संबंध संभवै नहीं; यातँ एक पदार्थसँ इंद्रियके संबंधतँ वृत्ति हुयां सर्वज्ञताकी आपत्ति नहीं. धर्मिज्ञानवादीके मतमें सर्परजतादिक ज्ञेय औ तिनके ज्ञान अविद्याके परिणाम हैं; उपाध्यायके मतमें सर्परजतादिक तौ अविद्याके परिणाम हैं. औ तिनका ज्ञान उक्तरीति-सँ अंतःकरणका परिणाम है; वह अंतःकरणका परिणाम इंद्रियसंबंधतँ होवै है यातँ ऐंद्रियक है. इसरीतिसँ सर्परजतादिकनतँ नेत्र संयोगके अभाव हुयांभी रज्जुशुक्ति आदिकनतँ दुष्टनेत्रसंयोगजन्य चाक्षुषमवृत्तिके विषय सर्परजतादिक हैं यह उपाध्यायका मत है. ॥ “ चक्षुषा सर्पं पश्यामि, चक्षुषा रजतं पश्यामि ” या अनुव्यवसायतँभी सर्परजतादिक गोचर त्रयरूप चाक्षुषवृत्तिही सिद्ध होवै है. रज्जु शुक्ति आदिक गोचर इदमाकार प्रमा; वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षी गोचरता सर्परजतादिकनकूं धर्मिज्ञानवादी मानै हैं; ताके मतमें उक्त अनुव्यवसायका विरोध है.

धर्मिज्ञानवादीकरि अध्यासमें परंपरासँ नेत्रका उपयोग औ उपाध्यायकरि शंखपीताध्यासमें साक्षात् उपयोग ॥ ३० ॥
जो इसरीतिसँ धर्मिज्ञानवादी कहैः—सर्परजतादिकनका प्रकाश तौ साक्षिरूप है, परंतु अभिव्यक्त साक्षीसँही तिनका प्रकाश होवै है; यातँ साक्षीकी अभिव्यंजक इदमाकार वृत्ति नेत्रजन्य होनेतँ परंपरातँ सर्परजतादिकनके साक्षीरूप प्रकाशमेंभी नेत्रका उपयोग है; यातँ सर्परजतादिकनके ज्ञानमें चाक्षुषत्व व्यवहार होवै है; यातँ धर्मिज्ञानवादीके मतमें सर्परजतादिकनके साक्षिभास्वता मानैभी उक्त अनुव्यवसायका विरोध नहीं.

यह कथनभी असंगत है. काहेतँ ? उक्त स्थलमें तौ परंपरासँ नेत्रका उपयोग होनेतँ चाक्षुषत्वव्यवहारका निर्वाह कया, तथापि शंखमें पीपः भ्रम होवै तहां परंपरासँभी नेत्रका उपयोग संभव नहीं. काहेतँ ? स्वरिता

केवल शंखमें तौ नेत्रकी योग्यता नहीं; यातें रूपविशिष्टमें कहै तौ शंखके शुकुरूपका ग्रहण होवै तौ पीतताका अध्यास होवै नहीं; इसकारणतें अध्यस्तपीतरूप विशिष्टमें नेत्रकी योग्यता माननी होवैगी, सो धर्मिज्ञानवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेतें ? अध्यस्तपदार्थमें ऐंद्रियकरत्व नहीं यह धर्मिज्ञानवादीका मत है. याप्रकारतें रूपविना केवल शंखज्ञानमें वा रूपविशिष्ट शंख ज्ञानमें नेत्रका उपयोग संभवै नहीं. औ उपाध्यायके मतमें शंखसँ नेत्रका संबंधही पीतरूप अध्यासका हेतु है सो नेत्रका संबंधरूपरहित केवल शंखसँ वा शुकुरूप विशिष्टमें संभवै है.

धर्मिज्ञानवादीकरि शंखपीतताका अनध्यास और
उपाध्यायकरि ताका अनुवाद अरु दोष ॥ ३१ ॥

या स्थानमें भी धर्मिज्ञानवादी यह कहै:—जहां शंखमें पीतरूपका अध्यास होवै तहां सर्परजतादिकनकी नाई पीतिमाका स्वरूपमें अध्यास नहीं है; किंतु जैसे स्फटिकमें जपाकुसुमवृत्ति लौहित्यके संसर्गका अध्यास है तैमें नेत्रवृत्ति पीतसंबन्धी पीतिमाके संबन्धका शंखमें अध्यास है. पीतपित्तके ज्ञानविना ताके संबन्धका अध्यास संभवै नहीं, यातें पीतपित्तके ज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेतें शंखपीतके अध्यासमें भी परंपरासँ नेत्रका उपयोग है; यातें “पीतशंखं चक्षुषा पश्यामि” यह अनुव्यवसाय संभवै है औ शंखमें पीतरूपका संबन्ध अनिर्वचनीय उपजै है. यातें अन्यायाख्या-तिवादकी आपत्तिभी नहीं.

इसरीतिसे धर्मिज्ञानवादी कहै तौ ताकी तत्त्वमें यह पृथुया चाहिये. शंखमें पीतरूपके संसर्गाध्यासका हेतु चित्तपीतताका ज्ञान है. सो नयन-देगस्थही चित्तके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होवै है अथवा शंखदेगमें पीतद्रव्य प्राप्त होवै है, ताके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होवै है. जो प्रथम पक्ष कहै तौ नयनदेगस्थ पीतद्रव्यमें नयनस्थ अंजनकी नाई नयनयोगके अंममवर्त

ताका चाक्षुष प्रत्यक्ष तौ होवै नहीं यातें नयनस्थ पीतपित्तगोचर परोक्ष वृत्ति होवैगी; तिस परोक्षवृत्तिस्थ साक्षीतैं शंखकी पीतताका अपरोक्ष प्रकाश नहीं होवैगा औ किसी प्रकारसैं नयनस्थ पित्तपीततागोचर चाक्षुषवृत्ति मानैं तौभी तिसवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं नयनदेशस्थ पित्तपीततामात्रका संबंध है शंखसैं औ शंखमें पीतताके संबंधसैं साक्षीका संबंध नहीं यातें शंखका औ शंखमें पीतिमाके संबंधका साक्षीसैं असंबंध होनेतैं प्रकाश नहीं हुया चाहिये. तात्पर्य यह है:—जपाकुसुमसंबंधी रक्तताके अनिर्वचनीय संबंधकी स्फटिकमें उत्पत्ति होवै तहां तौ रक्तता औ स्फटिकता तथा रक्तताका संबंध ये तीनों पदार्थ पुरोदेशमें होनेतैं एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके विषय होवैं हैं, औ पीतशंख अध्यासमें पीतिमा नयनदेशमें है, औ पीतिमाके संबंध सहित शंख पुरोदेशमें है, यातें एक वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं तीनोंका प्रकाश संभवै नहीं, यातें नयनदेशस्थपित्त पीतिमाके ज्ञानमें नेत्रका उपयोग है. यह प्रथम पक्ष संभवै नहीं, यातें शंखदेशमें प्राप्त हुये पित्तद्रव्यकी पीतताका अपरोक्ष ज्ञान नेत्रसैं होवै है तिसतैं अनंतर शंखमें पीतताके अनिर्वचनीय संबंधकी उत्पत्ति होवै है, जैसे कुसुममें संबंधी पटमें कुसुमद्रव्यके रूपकी पटमें प्रतीति होवै है. तहां एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं कुसुम औ रक्तरूप तथा तत्संबंधी पटका प्रकाश होवै है. औ स्फटिकमें लौहित्यभ्रम होवै; तहांभी एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैंही निखिलका प्रकाश होवै है, तैसैं शंखपीत भ्रमविषैभी नयनदेशतैं निःसृतपीतपित्तभी शंखदेशमें प्राप्त होवै है; ताके अनिर्वचनीय संबंधकी शंखमें उत्पत्ति होवै यह द्वितीय पक्ष मानैं तौ उक्त दोष नहीं. काहेतैं ? पीतपित्त औ शंख एक देशस्थ होनेतैं पीतपित्तगोचर चाक्षुषवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं शंख औ शंखमें पीतताके संसर्गका प्रकाश माननेमें कोई बाधक नहीं है. इसरीतिमें शंखदेशमें प्राप्त जो पीतपित्त ताकी पीतता अनिर्वचनीय संसर्गकी शंखमें उत्पत्ति होवै है. शंखदेशस्थ पीतपित्तका

प्रत्यक्ष नेत्रजन्य होवै है, तैसँ शंखमें संसर्गाध्यास होवैहै यातँ परंपरातँ शंखपीतअध्यासमेंभी नेत्रका उपयोग होनेतँ चाक्षुषत्व प्रतीति संभवै है; यह धर्मिज्ञानवादीकी उक्तिभी संभवै नहीं. काहेतँ ? शंख देशमें पीतरूपवातँ पित्तका निर्गमन होवै पीतताकी शंखमें प्रतीति सकल द्रष्टाकूँ हुई चाहिये

धर्मिज्ञानवादीकरि उक्तदोषका (दोवार) *

समाधान औ उपाध्यायकरि (दोवार) दोष ॥ ३२ ॥

जो धर्मिज्ञानवादी इस रीतिसँ कहै:—दोषवाले नेत्रसँ पित्त निकसतेकूँ जे पुरुष देखै है. तिसीकूँ शंखलिप्त पित्तपीतमाकी प्रतीति होवै है. जिसने नेत्रमें पित्तदोष नहीं होवै तिसकूँ नेत्रसँ निकसता पित्त दीखै नहीं; यातँ पित्तपीतताकी शंखमें प्रतीति होवै नहीं. जैसे भूमिमें उद्गमनकर्ता पक्षीकूँ आदि उद्गमन क्रियाकूँ देखै औ मध्यक्रियाकूँ देखै तिसीकूँ अतिऊर्ध्व देश में पक्षीकी प्रतीति होवै है. अधोदेशमें उद्गमनकर्ताकूँ देखै नहीं. ताकूँ अति ऊर्ध्वदेशगतपक्षीकी प्रतीति होवै नहीं, तैसँ जिसके नेत्रसँ पीतपित्त निकसे तिसीकूँ निकसतँकी प्रतीति होनेतँ शंखदेशमें ताकी प्रतीति होवै है. अन्यकूँ नहीं. इसदृष्टांतमें अन्यपुरुषनकूँ पीतिमा प्रतीतिकी आपत्तिका पारिहार, कहै तौ संभव नहीं. काहेतँ ? जाकूँ ऊर्ध्वदेशगत पक्षी दीखता होवै सो अन्य पुरुषकूँ इसरीतिमें उपदेश करै मेरे नेत्रके समीपकरिके अपने नेत्रमें देख औ अंगुली तिदेश करै तौ अन्यपुरुषकूँभी ऊर्ध्वदेशगत पक्षीकी प्रतीति होवै है. औ शंखलिप्तपित्तकी पीतिमाकी प्रतीति किसी प्रकार-सँभी अन्यकूँ नहीं होनेतँ दृष्टांत विषम है यातँ शंखदेशमें पित्तका निर्गमन संभवै नहीं.

धर्मिज्ञानवादी इसरीतिमें कहै:—दोषवत्नेत्रमें निकसे पीतपित्तके पीति-माका दोषवत्नेत्रमेंही अगरोत्त होवै है, यातँ अन्यपुरुषनकूँ शंखमें पीति-माका अध्यास होवै नहीं. इसरीतिमें शंखदेशमें पित्तके पीतिमाका

नेत्रइन्द्रियसँ अपरोक्ष अनुभव होवै है औ नेत्रसँ अनुभूत पीतिमाका अनिर्वचनीयसंबंध शंखमें उपजैहै ताकू साक्षी प्रकासै है. शंखमें पीतिमासंबंधकी प्रतीतिमें परंपरासँ नेत्रका उपयोग होनेतँ चाक्षुपत्व व्यवहारभी संभवै है.

इसप्रकारसँ धर्मिज्ञानवादीका समाधानभी अनुभूयमानारोपमैही संभवै है, स्मर्यमाणारोपमें संभवै नहीं. अन्यत्र अनुभूतकी अन्यत्र प्रतीतिकू अनुभूयमानारोप कहै हैं. जैसे शंखदेशस्थ नेत्रके पित्रमें अनुभूत जो पीतिमाका संबंध ताकी शंखमें प्रतीति होवै है यह अनुभूयमानका आरोप है. इसरीतिसँ सन्निहित पदार्थके धर्मकी अन्यमें प्रतीति होवै तहां सारै अनुभूयमानारोप है; प्रत्यक्ष अनुभवके विषयका आरोप होवै सो अनुभूयमानारोप कहिये सन्निहित उपाधिमेंही प्रत्यक्ष अनुभवकी विषयता होवै है. जलमें नीलताका अध्यास होवै सो स्मर्यमाणारोप है. स्मृतिके विषयकू स्मर्यमाण कहै हैं. जलाधारभूमि नील होवै, अथवा नीलमृत्तिकामिश्रित-जल होवै तहां तौ जलमें नीलताअध्यास अनुभूयमानारोप संभवै है; परंतु धवलभूमिस्थ निर्मल जलमें औ आकाशमें नीलताका स्मर्यमाणारोप है। तिसस्थानमें नीलरूपसंसर्गी अधिष्ठानगोचर चाक्षुपवृत्तिका अंगीकार नहीं होनेतँ परंपरातँभी नेत्रका उपयोग संभवै नहीं. यातँ उक्त अध्यासमें चाक्षुपत्वप्रतीति धर्मिज्ञानवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेतँ ? अध्यस्त पदार्थकू धर्मिज्ञानवादीके मतमें साक्षीभास्यमानैहैं; औ उपाध्यायके मतमें अध्यस्त पदार्थकी ऐन्द्रियवृत्ति होवैहै; यातँ उक्त अध्यासमेंभी चाक्षुपत्वप्रतीति संभवै है. औ स्तनके मधुरदुग्धमें जहां बालककू तिक्तरसका जन्म होवै तिम स्थानमें मधुरदुग्ध अधिष्ठान है. द्रव्य ग्रहणमें रसनइन्द्रियकी योग्यताके अभावसँ मधुरदुग्धके ज्ञानमें तौ रसनइन्द्रियका उपयोग संभवै नहीं. औ धर्मिज्ञानवादमें अध्यस्तगोचर ऐन्द्रियकवृत्ति होवै नहीं, यातँ मधुरदुग्धमें तिक्त्वा जन्मकू रासनत्व नहीं कहा चाहिये औ उपाध्यायके मतमें तौ तिक्त्वागोचर रासन वृत्ति होवै है. यातँ तिक्त्वाजन्मविषै गमनत्व व्यवहार संभवै है.

मधुरदुग्धमें तिक्तरसाध्यासकी रसनागोचरतापूर्वक
उपाध्यायके मतका निष्कर्ष ॥ ३३ ॥

परंतु इतना भेद है:-सर्परजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानसं नेत्रके संबंधमें अधिष्ठानगोचर चाक्षुषवृत्ति होवैहै। तिसवृत्तिके समकाल उपजे सर्परजतादि-
कभी ताकेही विषय होवैहैं। मधुर दुग्धमें तिक् रसका अध्यास होवै तहां दुग्धा-
कार रासनवृत्ति संभवे नहीं; किंतु शरीरव्यापि त्वक् है, यातें त्वाचवृत्ति मधुर
दुग्धाकार होवैहे। तासं मधुर दुग्धका प्रकाश होवैहे। जिसकालमें मधुरदुग्धसं
संयोग होवै तिसीकालमें दोषदूषित रसनाका दुग्धसं संयोग होवै है। रसनसं-
योगतें दुग्धावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें शोभ होयकै तिक्तरसाकार परिणाम
अविद्याका औ तिक् रसगोचर रासनवृत्ति एक कालमें होवैहे। इसरीतिसं मधुर-
दुग्धमें तिक्तरसाध्यास होवै तहां मधुरद्रव्यका प्रकाश तौ त्वाचवृत्त्यवच्छिन्न-
चेतनसं होवैहे। औ तिक् रसाकार रासनवृत्ति होवैहे; यातें रासनवृत्त्यवच्छि-
न्नचेतनसं तिक्तरसका प्रकाश होवैहे, त्वाचवृत्ति औ रासनवृत्ति दुग्धदेशमें
जावैहे, यातें एकदेशस्थ होनेतें उभयवृत्त्युपहितचेतनका भेद नहीं; यातें
अधिष्ठानअध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयताभी संभवे है, तिक्तरसगोचर रासन
वृत्ति नहीं मानै, किंतु त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसंही तिक् रसका प्रकाश
मानै तौ तिक्तरसके ज्ञानमें रासनत्व प्रतीति नहीं होवैगी। धर्मिज्ञानवादीके
मतमें सर्परजतादिक अध्यासमें तौ अध्यासकारण अधिष्ठानके ज्ञानमें नेत्रका
उपयोग होनेतें परंपरातें अध्यस्तज्ञानकूंभी नेत्रजन्यता है। औ तिक् रसके
अध्यासमें तौ अधिष्ठान मधुरदुग्ध है। सो द्रव्यरूप होनेतें ताके ज्ञानमें भी
रसनइंद्रियके उपयोगके अभावतें परंपरातें तिक्तरसज्ञानकूं रसनजन्यता
संभवे नहीं, यातें तिक्तरसाध्यासमें रासनत्वप्रतीतिके निर्वाहवास्तं धर्मिज्ञान-
वादीकूंभी रासनवृत्ति अवश्य माननी चाहिये; तमें सर्परजतादिक अध्यास-
मेंभी अध्यस्तगोचर इंद्रियक इतिहास होवैहे; तामें भिन्न अध्यस्तगोचर
अविद्याका परिणाम अनिर्वचनीयवृत्तिवन्धन निष्कृत है। यामतमें अविद्याका

परिणाम केवल विषयाकारही होवैहै, तिस अनिर्वचनीय विषयकी ज्ञानरूप-वृत्ति अंतःकरणकी होवैहै, दुष्ट इंद्रियके संयोगतैं वह वृत्ति होवैहै, यातैं भ्रमरूप होवै है, औ अधिष्ठानतैं दुष्टइंद्रियका संबंधही अविद्यामें क्षोभद्वारा-अध्यासका हेतु है, अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु नहीं.

आचार्योक्ति औ युक्तिसैं उपाध्यायमतकी
विरुद्धता औ धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त
दोषका समाधान ॥ ३४ ॥

यह कवितार्किकचक्रवर्ति, नृसिंहभट्टोपाध्यायका मत है सो सकल प्राचीन आचार्यनकी उक्तिसैं विरुद्ध है, तथापि:—अधिष्ठानका सामान्यज्ञानदोष पूर्वानुभवजन्यसंस्कारसैं अध्यास होवै है यह प्राचीनमत है, औ उपाध्यायके मतमें अधिष्ठानसैं इंद्रियका संयोग अध्यासका हेतु मान्याहै अधिष्ठानका सामान्यज्ञान नहीं मान्या; यातैं प्राचीनवचनतैं विरुद्ध है, औ अर्थाध्यास ज्ञानाध्यास भेदसैं दो प्रकारका अध्यास है, यह सकल अद्वैतवादी मानैहैं, उपाध्यायके मतमें ज्ञानाध्यास अप्रसिद्ध है, काहेतैं, अनिर्वचनीय सर्परजतादिगोचर अविद्याके परिणामकूं ज्ञानाध्यास कहैहैं उपाध्यायके मतमें इंद्रियकभ्रमवृत्तिकूं मानिके तिसका लोप है, इसरीतिसैं प्राचीनवचनमें विरुद्ध है, तैसैं वक्ष्यमाणरीतिसैं युक्ति विरुद्ध है:—अधिष्ठान इंद्रियके संबंधकूं सकलअध्यासमें कारण मानैं तौ अहंकारादिक अध्यासकी अनुपपत्ति होवैगी, काहेतैं ? अहंकारादिकनका अधिष्ठान ब्रह्म है अथवा साक्षीचेतन है सो नीरूप है; तासैं ज्ञानहेतु इंद्रियसंबंधका संभव नहीं, औ प्रातिभासिक अध्यासमेंही इंद्रियसंबंधकूं कारणता मानैं तौभी अहंकारादिकनका अध्यासभी प्रातिभासिक है, या मतमें इंद्रियसंबंधके अभावतैं अहंकारादिक अध्यासकी अनुपपत्तिही होवैगी, अहंकारादिक अध्यास व्यावहारिक होनेतैं प्रातिभासिकमें विलक्षण हैं, या मतमेंभी स्वप्नाध्यासकी अनुपपत्ति होवैगी, काहेतैं ? सर्वमतमें स्वप्नाध्यास प्रातिभासिक है, औ ताका अधिष्ठान साक्षीचेतन

है. इंद्रियसंबंधके असंभवतैं प्रातिभासिक अध्यासमेंभी अधिष्ठानसैं इंद्रियसंबंधकूं कारणता संभवै नहीं. इसरीतिसैं उपाध्यायमत समीचीन नहीं. औ धर्मिज्ञानवादमें जो उपाध्यायनैं दोष कह्या है:—अधिष्ठानज्ञानमें जो इंद्रियसंबंधका उपयोग मानैं तौ शंखमें पीतिमाध्यास होवै तहां रूपविना केवल शंखका चाक्षुप मानैं तौ नीरूप वायुका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. औ शुक्लरूपविशिष्ट शंखका चाक्षुप मानैं तौ पीतरूपज्ञानका विरोधि शुक्लरूपज्ञानके होनेतैं पीतरूपका अध्यास नहीं होवैगा. यह कथनभी उपाध्यायका अविवेकसैं है. काहेतैं? रूपवाले द्रव्यका चाक्षुपप्रत्यक्ष होवै है यह नियम है, कहां दोषबलतैं रूपभागकूं त्यागिकै केवल आश्रयका चाक्षुप होवै है; औ निर्दोषनयनतैं रूपविशिष्टका चाक्षुप होवै है; परंतु नीरूपका चाक्षुप होवै नहीं; यातैं नीरूपवायुके चाक्षुपज्ञानकी आपत्ति नहीं, औ रूपवाले शंखका रूपभावकूं त्यागिकै दृष्टनेत्रसैं चाक्षुप होवै है, अथवा शुक्लरूपविशिष्ट शंखका चाक्षुप होवै है, तथापि शुक्लरूपमें शुक्लत्वज्ञानका प्रतिबंधक नयनमें दोष है; यातैं पीतरूपका अध्यासभी संभवै है. काहेतैं? शुक्लत्वविशिष्ट शुक्लरूपका ज्ञानही पीतरूपके ज्ञानका विरोधी है. केवल शुक्लरूपव्याप्तिका ज्ञान रूपांतर ज्ञानका विरोधी नहीं. यह वार्ता प्रतिबध्यप्रतिबंधकभाव निर्णायक ग्रंथनमें प्रसिद्ध है. इसरीतिसैं शंखमें पीतता अध्यासका हेतु शंखरूप अधिष्ठानका इदमाकार चाक्षुपज्ञान संभवै है, सो केवल शंखगोचर होवै है, अथवा दोषबलतैं शुक्लत्वकूं त्यागिकै शुक्लरूपविशिष्ट शंखगोचर होवै है, औ परंपरातैं पीतताज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेतैं पीतताअध्यासमें चाक्षुपत्वप्रतीतिका निर्वाहभी धर्मिज्ञानवादमें होवै है. औ मधुरदुग्धमें तिलः रस अध्यास होवै, तहां धर्मिज्ञानवादमेंभी रामनवृत्तिकूं आवश्यकता कही. काहेतैं? तिलः रसका अधिष्ठान जो मधुरदुग्ध तिसका सामान्य ज्ञानरूप वृत्ति रामन तौ संभवै नहीं. किंतु त्वाच वृत्तिही अधिष्ठानगोचर होवै तिल त्वाच वृत्तिमें अभ्यक्तिका मालीमें तिलरसका दकाय मानैं तौ

तिक्तरसकी प्रतीतिमें रासनत्व व्यवहार संभव नहीं, यातें धर्मिज्ञानवादीकू
 तिक्तरसकी भ्रमरूपभी प्रतीतिरासनजन्यही माननी होवै है, तैसें रजतादिक
 भ्रमज्ञानभी इंद्रियजन्य है इसरीतिसें उपाध्यायका वचन मधुरदुग्धकू
 अधिष्ठानता मानें तौ संगत होवै; सो मधुररसवाला दुग्धरूपद्रव्य अधिष्ठाननहीं
 है, किंतु तिक्तरस अध्यासका अधिष्ठान दुग्धका मधुर रस है, ताके ज्ञानमें
 रसनका उपयोग होनेतें तिक्तरसकी प्रतीतिमें रासनत्वकी प्रतीति औ
 व्यवहार संभव है यद्यपि मधुररसका ज्ञान हुआं तिसतें विरोध तिक्त्-
 रसका अध्यास संभव नहीं, तथापि मधुरत्वधर्मविशिष्ट मधुररसका
 ज्ञानही तिक्तरसज्ञानका विरोधी है. मधुरत्व धर्मकू छोड़िकै केवल
 मधुररस व्यक्तिका सामान्यज्ञान तिक्तरस अध्यासका विरोधी नहीं. जैसें
 शुक्तिस्वरूपतें शुक्तिका ज्ञान रजत अध्यासका विरोधी है; तौभी शुक्तिका
 सामान्यज्ञान रजतअध्यासका विरोधी नहीं, उलटा शुक्तिका सामान्यज्ञान
 रजतअध्यासका हेतु है. तैसें मधुररसका सामान्यज्ञानभी तिक्तरस अध्यास
 का हेतु है. इस रीतिसें धर्मिज्ञानवादमेंभी तिक्त् रसका अधिष्ठान जो मधुर-
 रस ताका रसनतें सामान्यज्ञान हुआं तिक्तरसका अध्यास होनेतें परंपरातें
 रसनइंद्रियका तिक्तरसाध्यासमें उपयोग है, यातें तिक्त् रसकी प्रतीतिमें
 रासनत्वव्यवहार संभव है. /

तिक्तरसाध्यासमें कोईकी अन्यउक्ति औ खंडन ॥ ३५, ॥

औ मधुरदुग्धकू ही तिक्तरसका अधिष्ठान मानें तौभी तिक्तरसाध्या-
 समें रसनकी अपेक्षा नहीं, किंतु दुग्धगोचर त्वाचवृत्ति होवैहै. सो त्वाचवृत्ति
 तिक्तरसाकार यद्यपि नहीं है, तथापि त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्ति साक्षी निरा-
 वृत है ताके संबंधमें तिक्तरसका प्रकाश होवैहै. औ तिक्तरसकी प्रतीतिमें रस-
 नका व्यापार भासै नहीं, यातें तिक्तरसाध्यासमें रासनत्व व्यवहार अपमा-
 णिक है. या पक्षमें तिक्तरसाध्यास केवल अर्थअध्यास है, तिक्तरसाकार
 अविषयकी वृत्ति निष्कलतामें मानी नहीं, इस रीतिसें कोई ग्रन्थकार मधुर

दुग्धकूं तिक्तरसाध्यासका अधिष्ठानमानिकै मधुरदुग्धगोचर त्वाचवृत्तिमे अभिव्यक्त साक्षीसै तिक्तरसका प्रकारा मानैहै, औ तिक्तरसगोचर वृत्तिका अभाव मानैहै.

यह लेख असंगत है. काहेतै ? स्वाकारवृत्तिमे अभिव्यक्तचेतनसै विषयका प्रकाश होवै है. अन्याकार वृत्तिमे अभिव्यक्त चेतनसै स्वसम्बन्धी विषयका प्रकाश मानै तौ रूपवत्घटाकारवृत्तिमे अभिव्यक्त चेतनसै घट-गतपरिमाण संख्यादिकनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ "रूपवान् घटः" ऐसा ज्ञान हुयेभी घटके स्थूलतादिकनका प्रकाश होवै नहीं. मधुरदुग्धाकार त्वाचवृत्तिमे अभिव्यक्त चेतनसै तिक्तरसका प्रकाश संभवै नहीं, परंतु दोषका अद्भुत महिमा अंगीकृत है, यातै दोष दुष्ट इंद्रियजन्यवृत्तिमे अभिव्यक्त साक्षीसै वृत्तिके अगोचरकाभी कहूं चेतनसंबंधीका प्रकाश मानै तौ यथा कथंचित् उक्त लेखभी संभवै है. औ रूपवत्घटाकार वृत्ति दोषजन्य नहीं, यातै तिसवृत्तिके अगोचर परिमाणादिकनका तिस वृत्तिमे अभिव्यक्ति चेतनसै प्रकाश होवै नहीं.

मुख्यसिद्धांतका कथन ॥ ३६ ॥

औ मुख्यसिद्धांत तौ यह है:-जैसै स्वप्न अवस्थामें सारं पदार्थ साक्षीभास्य हैं तिनमें चाक्षुषत्व रासनत्वादिक प्रतीति होवै है, तिस रीतिसै संपरजतादिक अनिर्वचनीय पदार्थ साक्षीभास्य हैं, तिनमें चाक्षुषत्वादिक प्रतीतिभ्रम है, केवल संपरजतादिकही साक्षीभास्य नहीं है; किंतु सारं अनात्मपदार्थ साक्षीभास्य हैं स्वप्नकी नाई घटादिक प्रमेय औ नेत्रादिक प्रमाणमें नेत्रादिकनका घटादिकनमें संबंध एक कालमें उपजे है, यातै तिनका परस्पर प्रमाणप्रमेयभाव संभवै नहीं, औ प्रतीत होवै है; यातै अनिर्वचनीय है, यह सिद्धांत है. व्यावहारिक प्रपंचकू मित्यात्मनिष्ठिका उपयोगि साक्षीभास्यताके साधक मित्या संपरजतादिक दृष्टांत है; तिनकू ऐंद्रियकत्व मानै तौ निष्ठांतका साधक दृष्टांत नितिकूल होवै है, यातै उपाध्यायका मत निष्ठांतविरोधी है.

अध्यस्त पदार्थकूं ऐंद्रियकृत्व नहीं मानें तौ आकाशमें नीलताध्यासकी अनुपपत्ति है, धर्मिज्ञानवादमें यह दोष निराकरणीय है. काहेतें ? आकाशरूप है यातें आकाशका नेत्रसैं सामान्यज्ञान संभवै नहीं, जो सामान्यज्ञान संभवै तौ नीलताध्यास होवै । औ उपाध्यायमतमें तौ आकाशतें नेत्रका संयोग हुये आकाशावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभद्वारा नीलरूपकी उत्पत्ति औ नीलरूपविशिष्ट आकाशगोचर नेत्रसंयोगजन्य अंतःकरणकी चाक्षुषवृत्ति एककालमें होवै है, यातें आकाशमें नीलताध्यासका संभव है.

धर्मिज्ञानवादमें आकाशमें नीलताध्यासका
असंभवदोष औ ताका परिहार ॥ ३७ ॥

तथापि धर्मिज्ञानवादमेंभी इस अध्यासकी अनुपपत्ति नहीं. काहेतें ? यद्यपि आकाश नीरूप है तथापि आलोक द्रव्य रूपवत् है, यातें आलोकसैं दुष्ट नेत्रका संयोग हुयां औ आलोकगोचर आलोकव्यापि आकाशाकार प्रमारूप सामान्यज्ञान होवै है, तिसतें अनंतर आकाशावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभद्वारा नीलरूपाकार अविद्याका परिणाम होवै है, तैसैं इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचेतनस्थ अविद्याका नीलरूपगोचरज्ञानाकार परिणाम होवै है; आकाशगोचर प्रमावृत्ति औ नीलरूपगोचर अविद्यावृत्ति एक देशमें होनेतें उभयवृत्ति उपहित साक्षी एक है; यातें अधिष्ठान-अध्यस्तका एक साक्षीसैं प्रकाश होवै है. यद्यपि विशेषरूपतें अधिष्ठानका ज्ञान हुयां अध्यास संभवै नहीं, औ आकाशाकार प्रमावृत्तिसैं अनन्तर अध्यास कइया तहां आकाशत्वरूपतें आकाशका ज्ञान अध्यासका हेतु कहनेसैं विशेषरूपका ज्ञान अध्यास हेतु प्रतीत होवै है सो असंगत है. तथापि आकाशत्वरूपतें आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान है. विशेष ज्ञान नहीं. “नीरूपमाकाशम्” इसरीतिसैं नीरूपत्वविशिष्ट आकाशका ज्ञानही सिंगेप ज्ञान है. काहेतें ? अध्यासकालमें अतीत अंगकूं विशेष अंश कहेह, ताहीकूं अधिष्ठान कहेंह. औ अध्यासकालमें प्रतीतअंगकूं सामान्य

अंश कहें हैं ताकू आधार कहें हैं. "आकाशम् नीलम्" इसतिसें भांतिकालमें आकाशत्वरूपतें आकाशकी प्रतीति होवैहै; औ "नीरूपमाकाशम्" इसरीतिसें नीरूपत्वधर्मतें आकाशकी प्रतीति भांतिकालमें होवै नहीं; यातें आकाशत्वरूपतें आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान होनेतें तिसतें अनन्तर नीलरूपका अध्यास संभवै नहीं.

सर्पादिभ्रमस्थलमें च्यारि मत ओ चतुर्थ मतमें दोष ॥ ३८ ॥

इसरीतिसें सर्परजतादिक भ्रम होवै वहां तीनि मत कहेः—एक तौ उपाध्यायका मत कह्या, ताके मतमें एकही ज्ञान दुष्टइंद्रियविषयके संबंधतें अंतःकरणका परिणामरूप होवैहै; यह ज्ञान अधिष्ठानके सामान्य अंशकू औ अध्यस्तकू विषयकर्ता भ्रमरूप है। तासैं पृथक् अधिष्ठानके सामान्य अंशमात्रगोचर प्रमाज्ञानका तिसके मतमें अंगीकार नहीं! औ धर्मिज्ञानवादमें दो मत कहे. एक मतमें तौ इदमाकार सामान्यज्ञान प्रमारूपतें अनन्तर "अयं सर्पः । इदं रजतम्" इसरीतिसें भ्रमज्ञान होवैहै सो अविषाका परिणामरूप होवैहै, औ अधिष्ठानके सामान्यअंशकू विषय कर्ता हुवा अध्यस्तकू विषय करहै, यातें इदमाकार औ अध्यस्ताकार होवैहै, औ धर्मिज्ञानवादमें दूसरा मत यह हैः—इदमाकार सामान्यज्ञान अध्यास हेतु प्रमारूप होवैहै; तासैं उत्तरक्षणमें सर्परजतादिगोचर अविषाका परिणाम ज्ञान होवैहै सो भ्रमरूप होवैहै, यातें अधिष्ठानगोचर होवै नहीं; किंतु केवल अध्यस्तगोचर होवैहै. तिस भ्रमज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व नहीं है, तथापि तिसके अधिष्ठानज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व है, ताका अनिर्वचनीयसंबंध भ्रमज्ञानमें उपजै है. इसरीतिसें केवल अध्यस्तपदार्थाकार भ्रमज्ञान होवैहै यह मतही समीचीन है.

औ धर्मिज्ञानवादमेंही कोई ग्रंथकार तीसरा पक्ष मानेंहैं. तथाहिः—अध्यासका हेतु अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान होवैहै. तासैं भिन्न सर्परजतादिगोचर अविषाकी वृत्ति निष्कल है. काहेतें? अधिष्ठानगोचर अंतःकरणकी

इदमाकारवृत्ति जो अध्यासकी हेतु मानी है तिस वृत्तिमें अभिव्यक्ति चेतनसँ ही सर्परजतादिकनका प्रकाश होवै है; यातँ सर्परजतादिक ज्ञेयरूप तौ अविद्याका परिणाम होवै है औ ज्ञानरूपपरिणाम अविद्याका होवै नहीं या मतमें भी उपाध्यायके मतकी नाई शुक्तिरजतादिकनमें केवल अर्थाध्यास है. ज्ञानाध्यासका अंगीकार नहीं. यह मतभी उपाध्यायके मतकी नाई सकल आर्यवचनतँ औ युक्तिसँ विरुद्ध है. काहेतँ ? या मतमें भ्रमज्ञानका लोप होवै है इदमाकार जो ज्ञान होवै सो अधिष्ठानसँ इंद्रियके संयोगतँ अन्तःकरणकी वृत्तिरूप होवै है औ अधिष्ठानगोचर होवै है, यातँ प्रमा होवै है तासँ भिन्नज्ञान मानै नहीं, यातँ भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध होवैगा. जो ऐसँ कहैः--अधिष्ठानगोचर इदमाकारज्ञानही सर्परजता-दिकनकू विषय करै है, यातँ वाधितपदार्थगोचर होनेतँ भ्रम कहिये है, तथापि या मतमें तिसी ज्ञानकू अवाधित अधिष्ठानगोचरता होनेतँ प्रमात्वभी हुया चाहिये; यातँ एकज्ञानमें भ्रमत्वप्रमात्वका संकर होवैगा. यद्यपि सत्परजतगोचर औ शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञान तहां भ्रमत्वप्रमात्वका संकर प्रसिद्ध है; यातँ अवच्छेदकभेदतँ जैसे एक पदार्थमें संयोग औ संयोगका अभाव विरोधी पदार्थ रहँ हैं तैसँ एकज्ञानमेंभी अवच्छेदक-भेदतँ भ्रमत्वप्रमात्व विरोधी धर्म संभवं हैं। दृष्टांतमें वृक्षवृत्तिसंयोगा-भावका अवच्छेदक मूलदेश है औ संयोगका अवच्छेदक शाखादेश है, तँसँ ज्ञानमेंभी वाधितविषयकत्व तौ भ्रमत्वका अवच्छेदक धर्म है. औ अवाधित-विषयकत्व प्रमात्वका अवच्छेदक धर्म है, यातँ एकही ज्ञानमें वाधितविषय-कत्वावच्छिन्न भ्रमत्व है, औ अवाधित विषयकत्वावच्छिन्न प्रमात्व होनेतँ भ्रमत्व प्रमात्वका संकरदोष नहीं; तथापि भ्रमत्वप्रमात्वकी नाई वाधित-विषयकत्व अवाधितविषयकत्वभी परस्पर भावाभावरूप होनेतँ विरोधी हँ तिनकाभी अवच्छेदकभेदविना एक ज्ञानमें समावेश संभव नहीं औ तिनके अन्यअवच्छेदक उपलब्ध होवँ नहीं. औ किमी अन्यकी कल्पनाकी

कल्पना करै तौ परस्पर विरोधिही कोई अवच्छेदक माननें होवेंगे, यातें तिनके अन्यअवच्छेदक माननेमें अनुवस्थादोष होवैगा. इसरीतिसें एक ज्ञानमें भ्रमत्व प्रमात्वका संशय संभवै नहीं. औ सत्परजतगोचर शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञानमें भ्रमत्वप्रमात्वका संकर कहा सोभी सिद्धांतके अज्ञानसें कहा है. काहेतें ? सत्परजतगोचर अंतःकरणकी वृत्ति होवै है, शुक्तिरजतगोचर अविद्याकी वृत्ति होवै है, यातें सत्परजतगोचर औ शुक्तिरजतगोचर दो ज्ञान होवें हैं, दोनूं ज्ञान समानकालमें होवें हें औ सजातीय गोचर होवें हें यातें तिनका परस्परभेद प्रतीत होवै नहीं; किंतु तिनमें एकत्वभ्रम होवै है, यातें भ्रमत्व प्रमात्वका संकर अदृष्टगोचर होनेतें इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिव्यक्तसाक्षीसें अध्यस्तका प्रकाश संभवै नहीं औ अधिष्ठानगोचर वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसेंही अध्यस्तका प्रकाश मानि अध्यस्तगोचर अविद्याकी वृत्ति नहीं मानें तौ अध्यस्तपदार्थकी स्मृति नहीं हुई चाहिये. काहेतें ? अनुभवके नाशतें संस्कार होवै है अन्यगोचर अनुभवतें अन्यगोचर संस्कारस्मृति होवै तौ षट्गोचर अनुभवतें षट्गोचर संस्कारस्मृति हुई चाहिये; यातें समानगोचर अनुभवतें संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति होवै है, यह नियम होनेतें अधिष्ठानगोचरवृत्तिरूप अनुभवतें अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति संभवै नहीं. औ अध्यस्तगोचर साक्षीरूप अनुभवतें संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति कहै तौ सर्वथा अमंगत है. काहेतें ? अनुभवके नाशतें संस्कार होवै हें औ साक्षी नित्य है, ताकूं संस्कारजनकता संभवै नहीं. जो ऐसें कहै:—जा वृत्तिमें चेतनकी अभिव्यक्तिद्वारा जिस पदार्थका प्रकाश होवै ता वृत्तिमें जिस पदार्थगोचर संस्कारद्वारा स्मृति होवै है; षट्गोचर वृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनमें षट्का प्रकाश होवै नहीं, यातें षट्गोचर अनुभवतें षट्गोचर संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति नहीं; औ अधिष्ठानगोचर अंतःकरणकी इदमाकारवृत्तिमें अभिव्यक्तचेतनमें अध्यस्तका प्रकाश होवै है;

यातें अधिष्ठानगोचर इदमाकारप्रमासैं अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिका संभव होनेतें अध्यस्तगोचर अविद्यावृत्तिका अंगीकार निष्फल है. यह कथनभी असंगत है:—काहेतें ? अधिष्ठानगोचर इदमाकार ज्ञानसैं जो अध्यस्त का प्रकाश मानें ताकूं यह पूछ्या चाहिये:—इदमाकार ज्ञान होवै सो अध्यस्ताकारभी होवैहै अथवा नहीं होवैहै ? जो ऐसैं कहै अध्यस्ताकारभी होवै है सो संभवै नहीं. काहेतें ? प्रत्यक्षज्ञानमें आकार समर्पणका हेतु विषय होवैहै. इदमाकारज्ञानसैं उत्तरक्षणमें अध्यस्तपदार्थकी उत्पत्ति होनेतें भावि-विषयसैं प्रत्यक्षज्ञानमें स्वाकारका समर्पण संभवै नहीं, यातें इदमाकार ज्ञानकूं अध्यस्ताकारता नहीं होवै है. यह द्वितीय पक्ष कहै तौभी संभवै नहीं. काहेतें ? अन्याकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं अन्यविषयका प्रकाश होवै नहीं यह पूर्व कत्या है. जो इदमाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके संबंधसैं आकार समर्पण अकर्ताकाभी प्रकाश मानें तौ इदमाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीका संबंधी जो अधिष्ठानका विशेष अंश ताकाभी प्रकाश हुया चाहिये, यातें इदमाकार सामान्यज्ञानसैं भिन्न अविद्याका परिणामरूप अध्यस्ताकार वृत्तिरूप ज्ञान अवश्य अंगीकरणीय है; तिसमेंभी दो पक्ष कहैं हैं:—तिनमें अधिष्ठानगोचर औ अध्यस्तगोचर अनिर्वचनीय-ज्ञान होवै है; यह प्रथम पक्ष तौ समीचीन नहीं यह पूर्व कत्या है. जो अनिर्वचनीय मिथ्याज्ञानकूं उभयगोचर मानें तौ प्रमात्वन्नमत्वका संकर दोष हो-वंगा. यातें इदमाकार सामान्यज्ञानतें उत्तरक्षणमें केवल अध्यस्तगोचर अविद्याकी वृत्ति होवैहै. जैसैं सर्परजतादिक मिथ्या हैं तैसैं तिनका ज्ञानभी मिथ्या है, इसीवास्तै सर्परजतादिकनकेबाधकी नाई तिनके ज्ञानकाभी बाध होवै है. इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं ही अध्यस्तका प्रकाश मानें तौ साक्षी तौ सदाही अबाध्य है औ इदमाकार वृत्तिभी अंतःकरणका परिणाम होनेतें घटादिज्ञानकी नाई व्यवहारकालमें अबाध्य है; यातें ज्ञानज्ञानविना अध्यस्तके ज्ञानका बाध नहीं हुया चाहिये.

अनिर्वचनीयख्यातिमें उक्तच्यारिमंतका अनुवाद औ
ताकी समाप्तिका दोहा ॥ ३९ ॥

इसरीतिमें संपरजतादिगोचर भ्रम होवै तहां सिद्धांतमें अनिर्वचनीय-
ख्याति कही है. तामें च्यारि पक्ष हैं. एक तौ कवि तार्किक वृत्तिहभट्टो
पाध्यायका मत है, तामें अधिष्ठानमें इंद्रियका संबंधही अध्यासका हेतु है
अधिष्ठानका सामान्यज्ञान हेतु नहीं. अन्य आचार्यनके मतमें अधिष्ठानका
सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है, सामान्यज्ञानकूं धर्मिज्ञान कहैहैं. उपाध्या-
यमतमें भिन्न तीनों मतमें सामान्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणता मानी है;
यातें तीनों मत धर्मिज्ञानवादी हैं. तिनमें भी अध्यस्तपदार्थाकारही अविद्याकी
वृत्तिरूप भ्रमज्ञान होवैहै यह पक्षही समीचीन है, औ अधिष्ठानगोचर इद-
माकार तथा अध्यस्ताकार अविद्याकी वृत्ति होवै है यह पक्ष औ इदमाकार
वृत्तिरूप सामान्यज्ञान जो अध्यासका हेतु तामें ही निर्वाह होवै है. अध्यस्त-
गोचर अविद्याकी वृत्तिका अनंगीकारपक्ष समीचीन नहीं, तैसं अध्यासका
हेतु सामान्याज्ञानका अनंगीकार पक्ष उपाध्यायकाभी समीचीन नहीं; इस
रीतिमें प्राचीनग्रंथकारोंनै जो लिख्याहैं, तिसके अनुसारही हमनें दूषण
भूषण लिखेहैं. औ अपने बुद्धिके बलमें विचार करै तौ इन चारों मतनमें
दूषण भूषण समान हैं. औ प्रपंचके मिय्यात्व माधनमें अद्वैतवादका अभि-
नियेग है अज्ञांतरमतभेदके प्रतिपादनमें वा संडनमें अभिनियेग नहीं, यातें
किन्सी जिज्ञासुकूं संहित पक्षही बुद्धिमें आरूढ होवै तौ कष्ट हानि नहीं.
औ एकही मतके अनुकूल हमनें युक्ति लिखी हैं सो प्राचीन आचार्यनके
मार्गमें उत्पद्यगमनके निरोधार्थ लिखी हैं.

दोहा—निश्चल दिन किन्हु न लिखी, भापामें यह रीति ॥

ख्याति अनिर्वचनीयकी. पेपट्टु मुजन सप्रीति ॥ १ ॥

शास्त्रांतरमें उक्त पांचख्यातिके नाम ॥ ४० ॥

और शास्त्रांतरमें जो मतका लक्षणस्वरूप कया है. तामें विद्वधनही

भ्रमका लक्षण औ स्वरूप है. इस अर्थके जणावनेकू शास्त्रांतरके भ्रमके स्वरूप भाष्यमें कहे हैं तिनका निरूपण औ खंडन करैहैं. शुक्तिमें रजतादि भ्रम होवै तहां सिद्धांतपक्षसैं विना पांच मतहैं:—मतख्याति १ असत्ख्याति २ आत्मख्याति ३ अन्यथाख्याति ४ अख्याति भ्रमके ये नाम कहे हैं. सर्वके मतमें पंचनाममें अन्यतमभ्रमका नाम प्रसिद्ध है.

सत्ख्यातिकी रीति ॥ ४१ ॥

तिनमें सत्ख्यातिवादीका यह सिद्धांत है:—शुक्तिके अवयवनके साथि रजतके अवयव सदा रहैहैं. जैसें शुक्तिके अवयव सत्य हैं, तैसें ही रजतके अवयव हैं, मिथ्या नहीं. जैसें दोपसहित नेत्रके संबंधतैं सिद्धांतमें अविद्याका परिणाम अनिर्वचनीय रजत उपजैहै. तैसें दोपसहित नेत्रसंबंधतैं रजतावयवनसैं सत्यरजत उपजैहै. अधिष्ठानज्ञानतैं जैसें अनिर्वचनीय रजतकी निवृत्ति सिद्धांतमें होवै है, तैसें शुक्तिज्ञानतैं सत्यरजतका अपनै अवयवनमें ध्वंस होवैहै.

सत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ४२ ॥

यह सत्ख्यातिवादीका मत है सो निराकरणीय है. काहेतैं ? शुक्तिरजत दृष्टांतसैं प्रपंचकू मिथ्यात्वकी अनुमिति होवैहै. सत्ख्यातिवादमें शुक्तिमें रजत सत्य है; तिसकू दृष्टांत धरिकैं प्रपंचमें मिथ्यात्वसिद्धि होवै नहीं, यातैं यह पक्ष निराकरणीय है. या पक्षमें यह दोष है:—उक्तिज्ञानसैं अनंतर "कालत्रयेपि शुक्तौ रजतं नास्ति" इसरीतिसैं शुक्तिमें त्रैकालिक रजताभाव प्रतीत होवै है सिद्धांतमेंभी अनिर्वचनीय रजत ती मध्यकालमें होवै है औ व्यावहारिक रजताभाव त्रैकालिक है. सत्ख्यातिवादीके मतमें व्यावहारिक रजत होवै तिस कालमें व्यावहारिक रजताभाव संभवं नहीं, यातैं त्रैकालिक रजताभावकी प्रतीतिसैं व्यावहारिक रजतकथन विरुद्ध है. और अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्तिमें ती प्रसिद्ध रजतकी सामग्री चालिने नहीं. दोपसहित अविद्यासैं ताकी उत्पत्ति संभवं है औ व्यावहारिक रजत-

की उत्पत्ति तौ रजतकी प्रसिद्ध सामग्रीविना संभवै नहीं; औ शुक्ति देशमें रजतकी प्रसिद्ध सामग्री है नहीं यातें सत्यरजतकी उत्पत्ति शुक्ति देशमें संभवै नहीं.

शुक्तिमें सत्यरजतकी सामग्रीका अंगीकार औ खंडन ॥४३॥

औ जो ऐसैं कहैं शुक्तिदेशमें रजतके अवयव हैं सोई सत्यरजतक सामग्री है; ताकूं यह पुछें हैं:—रजतावयवका उद्धृत रूप है अथवा अनुद्धृत रूप है ? उद्धृत रूप कहै तौ रजतावयवकाभी रजतकी उत्पत्तिसे प्रथा प्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो अनुद्धृत रूप कहै तौ अनुद्धृतरूपवाले अवयवने रजतकी अनुद्धृतरूपवाला होवैगा, यातें रजतका प्रत्यक्ष नहीं होवैगा. औ उद्धृतरूपवत् व्यणुकरंभक द्व्यणुकमें तौ अनुद्धृत रूप नहीं, किंतु उद्धृत-रूप है. द्व्यणुकमें महत्त्व नहीं, यातें उद्धृत रूप होनेतैंभी द्व्यणुकका प्रत्यक्ष होवै नहीं, औ द्व्यणुकमेंही उद्धृत रूप नहीं है, किंतु परमाणुमेंभी नैयायिक उद्धृत रूप अंगीकार करैं हैं.

औ जो ऐसैं कहैं द्व्यणुककी नाई रजतावयवभी उद्धृतरूपवाले हैं, परंतु महत्त्वशून्य हैं; यातें रजतावयवका प्रत्यक्ष होवे नहीं, सो संभवै नहीं, काहेंतैं ? महत्परिमाणके च्यारि भेद हैं:—आकाशादिकनमें परम महत्परिमाण है. परममहत्परिमाणवालेकूं ही नैयायिक विभु कहैं हैं. विभुमें भिन्न पटादिकनमें अपकृष्टमहत्परिमाण है, औ संपन्न आदिकनमें अपकृष्टतरमहत्परिमाण है. व्यणुकमें अपकृष्टतम महत्परिमाण है. जो रजतके अवयवभी महत्परिमाणशून्य होवैं तौ द्व्यणुकमें आरब्ध व्यणुककी नाई महत्त्वशून्य अवयवनेतैं आरब्ध रजतादिकभी अपकृष्टतममहत्परिमाणवालेही हुये चाहियें; यातें रजतावयव महत्त्वशून्य है, यह कहना संभवै नहीं. औ रजतावयवमें तौ महत्त्वका अभाव कहै तौ किसी रीतिमें संभवै भी परंतु जहां पत्नीकमें घटका भ्रम होवै तहांभी यथावयव कपाल मानने होवैगे. औ जहां स्थानमें पुरुषभ्रम होवै तहां स्थानमें पुरुषके अवयव

हस्तपादादिक माननें होवेंगे कपाल औ हस्तपादादिक तौ महत्त्वशून्य संभवै नहीं। रजतत्वजाति तौ अणु साधारण है यातें सूक्ष्मावयवनमेंभी रजतव्यवहार संभवै है। औ घटत्व कपालत्व हस्तपादत्व पुरुपत्वादिकजाति तौ महान् अवयवी मात्रवृत्ति है; तिनके सूक्ष्म अवयवनमें कपालत्वादिक जातिसंभवै नहीं ? यातें भ्रमके अधिष्ठानदेशमें आरोपितके व्यावहारिक अवयव होवें तौ तिनकी प्रतीति हुई चाहिये, यातें व्यावहारिक अवयवनसँ रजतादिकनकी उत्पत्तिकथन असंगत है।

सत्ख्यातिवादीकरि उक्त दोपका परिहार

औ ताका खंडन ॥ ४४ ॥

औ जो सत्ख्यातिवादी ऐसैं कहैः—शुक्तिदेशमें रजतके साक्षात् अवयव नहीं हैं; किंतु अवयवनके अवयव परम मूल द्व्यणुक अथवा परमाणु रहैं हैं, तैसैं वल्मीकदेशमें घटके औ स्थाणुदेशमें पुरुपके साक्षात् अवयवनके अवयव परममूल द्व्यणुक अथवा परमाणु रहैं हैं। दोपसहित नेत्रके संबंधतें झटिति अवयविधारा उपजिकै रजतघट पुरुपकी उत्पत्ति होवै है। दोपके अद्भुत माहात्म्यतें ऐसे वेगसँ द्व्यणुकादिकनकी धारा उपजैहै; यातें मध्यके अवयवी कपाल हस्तपादादिक प्रतीत होवें नहीं। अंत्य अवयवी घटादिकी उत्पत्ति हुयां तौ कपालादिक कहुंभी प्रतीत होवें नहीं यातें भ्रमके अधिष्ठानमें आरोपितके अवयव प्रतीत होवें नहीं; औ व्यावहारिक अवयव रजतादिकनके हैं अथवा शुक्तिदेशमें रजतके महत् अवयव हैं। औ वल्मीकदेशमें घटके अवयव कपाल हैं, स्थाणुदेशमें पुरुपके अवयव हस्तपादादिक हैं; इसरीतिसँ भ्रमके अधिष्ठानमें आरोपितके सारे अवयव हैं। तौभी अधिष्ठानकी विशेषरूपतें प्रतीति तिन अवयवनकी प्रतीतिकी प्रतिबंधक है; यातें विद्यमान महत् अवयवनका प्रत्यक्ष होवै नहीं। इस रीतिमें सत्ख्यातिवादीका समाधानभी समीचीन नहीं। काहेन ? शुक्तिदेशमें व्यावहारिक रजतकी उत्पत्ति माने तौभी अनुभवानुगोचर रजतकी निवृत्ति शुक्तिज्ञानमेंही मानी चाहिये।

रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ प्रातिभासिक औ व्यावहारिक रजतकी निवृत्ति औ ताका खंडन ॥ ४५ ॥

औ सत्ख्यातिवादी ऐसँ कहैः—रजतकी निवृत्तिमें शुक्तिज्ञानकी अपेक्षा नहीं; किंतु रजतज्ञानाभावसँ रजतकी निवृत्ति होवै है; जितने काल रजतका ज्ञान रहै उतने काल रजत रहै है. रजतज्ञानका अभाव होवै तब रजतकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिका ज्ञान कहूं रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है, कहूं शुक्तिज्ञानविना अन्यपदार्थके ज्ञानतँ रजतज्ञानकी निवृत्ति होवै है, ता रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ उत्तरक्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है अथवा रजतज्ञानकी निवृत्ति जासँ होवै तासँही रजतज्ञानकी निवृत्ति-क्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है. इसरीतिसँ ज्ञानकालमें ही रजतकी स्थिति होनेसँ यद्यपि प्रातिभासिक ही रजतादिक हँ, तथापि अनिर्वचनीय नहीं किंतु व्यावहारिक सत्य हँ जैसँ सिद्धांतमें सुखादिक प्रातिभासिक हँ तौभी स्वप्नसुखादिकनसँ विलक्षण व्यावहारिक माने हँ. औ न्यायमतमें द्वित्वा-दिक प्रातिभासिक मानिकँ व्यावहारिक सत्य माने हँ, तैसँ रजतादिक प्रातिभासिक हँ तौभी व्यावहारिक सत्य हँ. इसरीतिसँ रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ उत्तरक्षणमें रजतादिकनकी निवृत्ति होवै है; अथवा रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु जो शुक्तिका ज्ञान अथवा पदार्थांतरका ज्ञान तामँही रज-तज्ञानके निवृत्तिक्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिज्ञानसँ ही रजतकी निवृत्ति होवै यह नियम नहीं है.

ऐसा कहँ तौ लोकानुभवनं विरोध होवँगा, सकलशास्त्रनं विरोध होवँगा निष्ठांतका त्याग होवँगा; औ युक्तिविरोध होवँगा. काहेतँ ? शुक्तिज्ञानमें रजतत्वकी निवृत्ति होवै है यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है. औ सकल शास्त्रमें प्रसिद्ध है औ सत्ख्यातिवादीकाभी यही निष्ठांत है. औ सत्ख्यातिवादीके मतमें विरोधस्यै शुक्तिका ज्ञान रजतावपदके ज्ञानका प्रतिबंधक है; यानँ रजतावपदके ज्ञानका विरोधी शुक्तिका ज्ञान निर्नात है. रजतावपदकी

प्रतीतिका विरोधी शुक्तिज्ञानही रजतज्ञानका विरोधी मानना अल्लसकल्पना है. निर्णायकं अल्लस कहें हैं. शुक्तिज्ञानसे विना अन्यसे रजतज्ञानकी निवृत्ति मानें तो अल्लसकल्पना होवैगी. इसरीतिसे अल्लसकल्पना योग्य है या युक्तिसेभी विरोध होवैगा; यातें शुक्तिज्ञानसे ही रजतकी औ ताके ज्ञानकी निवृत्ति माननी योग्य है.

सत्ख्यातिवादमें प्रबल दोष ॥ ४६ ॥

औ जो पूर्व उक्तरीतिसे रजतज्ञानाभावसे रजतकी निवृत्ति मानें औ रजतज्ञानकी निवृत्तिके अनेक साधन मानें तोभी वक्ष्यमाण दोषसे सत्ख्यातिवादीका उद्धार होवै नहीं सो दोष यह है:—जहां शुक्तिमें जा क्षणमें रजत भ्रम होवै तिसी क्षणमें शुक्तिसे अग्रिका संयोग होयके उत्तर क्षणमें शुक्तिका ध्वंस औ भ्रमकी उत्पत्ति होवै तहांरजतज्ञानकी निवृत्तिका साधन कोई हुया नहीं; यातें शुक्तिध्वंस औ भ्रमकी उत्पत्तिसे प्रथम रजतकी निवृत्ति नहीं होनेतें भ्रमदेशमें रजतका लाभ हुया चाहिये. काहेतें ? रजत द्रव्य तैजस है. ताका गन्धकादि संबधविना ध्वंस होवै नहीं यातें भ्रमस्थानमें व्यावहारिक रजतरूप सत्पदार्थकी ख्याति होवै है यह सत्ख्यातिवाद असंगत है औ जहां एक रज्जुमें दशपुरुषनकूं भिन्न भिन्न पदार्थनका भ्रम होवै. किसीकूं दण्डका किसीकूं मालाका; किसीकूं सर्पका तथा किसीकूं जलधाराका इत्यादिक पदार्थनके अवयव स्वल्परज्जुदेशमें संभवं नहीं. काहेतें ? मूर्तद्रव्य स्थानका निरोध करै हैं; यातें स्वल्पदेशमें इतने पदार्थनके अवयव संभवं नहीं; औ भ्रमकालमें दंडादिक अवयवी सर्वथा स्वल्पदेशमें संभवं नहीं. औ सिद्धांतमें तो अनिर्वचनीय दंडादिक हैं. व्यावहारिक देशका निरोध करै नहीं. औ जो सत्ख्यातिवादी भी तिन दंडादिकनमें स्थाननिरोधादिक फल नहीं मानें तो दंडादिकनकूं सत् कहना विरुद्ध है औ निष्फल है. दंडादिकनकी प्रतीतिमात्र होवैहें अन्यकार्य तिनमें होवै नहीं; ऐसा करै तो अनिर्वचनीयवादही मिद्ध होवै है.

औ भ्रमस्थलमें सत्पदार्थकी उत्पत्ति मानें तौ अंगारसहित ऊपर भूमिमें जलभ्रम होवै तहां जलसँ अंगार शांत हुये चाहियँ औ तूलके उपरि धरे गुंजापुंजमें अग्निभ्रम होवै तहां तूलका दाह हुया चाहिये. औ जो ऐसा कहै:—दोपसहित कारणतँ उपजे पदार्थकी अन्यकूँ प्रतीति होवै नहीं. जाके दोपतँ उपजे है ताहीकूँ प्रतीति होवैहै. औ दोपके कार्य जल अग्निसँ आर्द्रा-भाव दाह होवै नहीं तौ तिनकूँ सत्यता कहना केवल हास्यका हेतु है. का-हेतँ ? अवयव तौ स्थान निरोधादिकके हेतु नहीं. अवयवीसँ कोई कार्य होवै नहीं. ऐसे पदार्थकूँ सत् कहना शुक्तिके बुद्धिमानोंकूँ हास्य होवै है. यातँ सत्ख्यातिवादकी उक्तिसंभवभी नहीं सर्वथा यह पक्ष नियुक्तिक है, इसी वास्तै विचारसागरमें सत्ख्याति नहीं जा पक्षका किसीप्रकारसँ उपपादन होवै फेरि तर्कादिचलतँ खंडन होवै सो पक्ष लिख्या चाहिये. सत्ख्याति-वादका उपपादन नहीं संभवै यातँ इसग्रन्थमेंभी लेखनीय नहीं, तथापि सर्वथा लिखेविना अध्येताकूँ ऐसा भ्रम होपजावै. ग्रन्थकर्ताकूँ सत्ख्याति-वादका ज्ञान नहीं था तिसभ्रमकी निवृत्तिवास्तै इहां लिख्या है.

त्रिविध असत्ख्यातिकी रीति शून्यवादीकी रीतिसँ असत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ४७॥

तँ असत्ख्यातिवादी सर्वथा युक्तिअनुभवशून्य है. निराकरण विनाभी किमीकी बुद्धिमें आरूढ होवै नहीं, यातँ निराकरणीय नहीं तथापि असत्ख्यातिवादी वेदमार्गका प्रतिद्वंदी प्रसिद्ध है. औ सूत्रनर्म ताकूँ मतका खंडन कहा है यातँ खंडनीय है. असत्ख्यातिवादी दो हैं:— एकतौ शून्यवादी नास्तिक असत्ख्याति मानें है. तिमके मतमें तौ मारें पदार्थ असत्स्वरूप हैं; यातँ शुक्तिमें रजतभी असत् है. शून्यवादीके मतमें तौ असत्अपिष्ठानमें रजत असत् है यातँ निरविष्ठान भ्रम है. तँमें ज्ञाना ज्ञानभी असत् हैं; या मतका खंडन शांकरके द्वितीयाध्यायके तर्कवादमें विस्तारसँ कन्या है औ अनुभव विरुद्ध है. काहेतँ ? शून्यवादमें सर्वस्या-

समवायभी रजतसैं प्रसिद्ध है; औ शुक्त्यनुयोगी समवायभी शुक्तिधर्मनका शुक्तिमें प्रसिद्ध है; प्रसिद्धसमवायमें समवायत्व धर्म है रजतत्व प्रतियोगित्वभी समवायमें प्रसिद्ध है; तैसैं शुक्त्यनुयोगिकत्वभी समवायमें प्रसिद्ध है, परंतु रजतत्व प्रतियोगिकत्व शुक्त्यनुयोगिकत्व दोनूं धर्म एकस्थानमें समवायमें अप्रसिद्ध होनेतैं शुक्त्यनुयोगिकत्वविशिष्ट रजतत्व प्रतियोगिकत्वविशिष्ट समवाय अप्रसिद्ध होनेतैं असत् है; ताकी ख्याति असत्ख्याति कहिये है. यह न्याय वाचस्पत्यकारका मत है. इसरीतिसैं अधिष्ठानकूं मानिकै असत्-ख्याति दो प्रकारकी मानैं हैं, एक तौः शुक्तिअधिष्ठानमें असत्-रजतकी प्रतीतिरूप है औ दूसरी शुक्तिमें असत्-रजतत्व समवायकी प्रतीतिरूप है.

द्विविध असत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ५० ॥

सो दोनूं असंगत हैं. काहेतैं ? जो असत्ख्याति मानैं ताकूं यह पुछैंहैं; असत्ख्याति या वाक्यमें अबाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ है अथवा असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है, जो ऐसैं कहैः—असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है, तौ “मुखे मे जिह्वा नास्ति” इसवाक्यकी नाई असत्ख्याति वादका अंगीकार निर्लज्जका है. काहेतैं ? सत्तास्फूर्तिरहितकूं निःस्वरूप कहैंहैं. यातैं सत्तास्फूर्तिशून्यभी प्रतीत होवै है; यह असत्ख्यातिवाद कहैं तैसैं सिद्ध होवै है, सत्तास्फूर्तिशून्यकी प्रतीति कहना विरुद्ध है यातैं अबाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ कहै तौ अबाध्यविलक्षण बाध्य होवै है. बाध्यके योग्यकूं बाध्य कहैंहैं; इसरीतिसैं बाध्यके योग्यकी प्रतीति असत्-ख्याति कहिये है, यह सिद्ध हुया. सोई सिद्धांतकी मत है. काहेतैं ? अनिर्वचनीय ख्याति सिद्धांतमें है और बाध्ययोग्यही अनिर्वचनीय होवै है. इसरीतिसैं सिद्धांतमें विलक्षण असत्ख्यातिवाद है यह कहना संभवै नहीं.

आत्मख्यातिकी रीति औ खंडन, आंतर-

पदार्थमांती आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय ॥ ५१ ॥

आत्मख्याति असंगत है. काहेतैं? विज्ञानवादीके मतमें आत्मख्याति है.

समवायभी रजतसैँ प्रसिद्ध है; औ शुक्त्यनुयोगी समवायभी शुक्तिधर्मनका शुक्तिमें प्रसिद्ध है; प्रसिद्धसमवायमें समवायत्व धर्म है रजतत्व प्रतियोगित्वभी समवायमें प्रसिद्ध है; तैँसैँ शुक्त्यनुयोगिकत्वभी समवायमें प्रसिद्ध है, परंतु रजतत्व प्रतियोगिकत्व शुक्त्यनुयोगिकत्व दोनूं धर्म एकस्थानमें समवायमें अप्रसिद्ध होनेतैँ शुक्त्यनुयोगिकत्वविशिष्ट रजतत्व प्रतियोगिकत्वविशिष्ट समवाय अप्रसिद्ध होनेतैँ असत् है; ताकी ख्याति असत्ख्याति कहिये है. यह न्याय वाचस्पत्यकारका मत है. इसरीतिसैँ अधिष्ठानकूं मानिकै असत्-ख्याति दो प्रकारकी मानैँ हैं, एक तौः शुक्तिअधिष्ठानमें असत् रजतकी प्रतीतिरूप है औ दूसरी शुक्तिमें असत् रजतत्व समवायकी प्रतीतिरूप है.

द्विविध असत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ५० ॥

सो दोनूं असंगत हैं. काहेतैँ ? जो असत्ख्याति मानैँ ताकूं यह पृछैँहैं; असत्ख्याति या वाक्यमें अवाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ है अथवा असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है, जो ऐसैँ कहैः—असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है, तौ “मुखे मे जिह्वा नास्ति” इसवाक्यकी नाई असत्ख्याति वादका अंगीकार निर्लज्जका है. काहेतैँ ? सत्तास्फूर्तिरहितकूं निःस्वरूप कहैँहैं. यातैँ सत्तास्फूर्तिशून्यभी प्रतीत होवै है; यह असत्ख्यातिवाद कहैँ तैँसैँ सिद्ध होवै है, सत्तास्फूर्तिशून्यकी प्रतीति कहना विरुद्ध है यातैँ अवाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ कहै तौ अवाध्यविलक्षण बाध्य होवै है. बाधके योग्यकूं बाध्य कहैँहैं; इसरीतिसैँ बाधके योग्यकी प्रतीति असत्-ख्याति कहिये है, यह सिद्ध हुया. सोई सिद्धांतोका मत है. काहेतैँ ? अनिर्वचनीय ख्याति सिद्धांतमें है और बाधयोग्यही अनिर्वचनीय होवै है. इसरीतिसैँ सिद्धांतसैँ विलक्षण असत्ख्यातिवाद है यह कहना संभवै नहीं.

आत्मख्यातिकी रीति औ खंडन, आंतर-

पदार्थमानी आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय ॥ ५१ ॥

आत्मख्याति असंगत है. काहेतैँ? विज्ञानवादीके मतमें आत्मख्याति है.

अणिकविज्ञानकूं विज्ञानवादी आत्मा कहें हैं; तिसके मतमें बाह्य रजत नहीं है, किंतु अंतर विज्ञानरूप आत्मा है. ताका धर्म रजत है, दोषबलतें बाह्य प्रतीत होवै है. शून्यवादीके मतविना आंतरपदार्थकी सत्तामें- किसी सुगतशिष्यका विवाद नहीं. बाह्य पदार्थ तौ कोई मानें हैं कोई नहीं मानें हैं. यातें बाह्यपदार्थकी सत्तामें तौ तिनका विवाद है. आंतर विज्ञानका निषेध शून्यवादी विना कोई नास्तिक करै नहीं, यातें आंतररजतका विज्ञानरूप आत्मा अधिष्ठान है; ताका धर्म रजत आंतर है; दोषबलतें बाह्यकी नाई प्रतीत होवै है. ज्ञानतें रजतका स्वरूपमें बाध नहीं होवै है; किंतु रजतकी बाह्यताका बाध होवै है. अनिर्वचनीय ख्यातिवादमें रजतधर्मीका बाध औ इदंत्वरूप बाह्यवृत्ति ताका बाध मानना होवै है. औ आत्मख्यातिमतमें रजतका तौ बाध मानना होवै नहीं. काहेतें ? शून्यवादीसँ भिन्न सकल सौगतके मतमें पदार्थनकी आंतरसत्तामें विवाद नहीं. यातें स्वरूपसँ रजतका बाध मानना होवै नहीं; केवल बाह्यत्वरूप इदंताका बाध मानना होवै है, यातें अनिर्वचनीयवाद मानें तौ धर्म औ धर्मीका बाधकल्पन गौरव है. आत्मख्याति मानें तौ धर्मीके बाधविना इदंत्वरूप धर्मप्रायके बाध कल्पनमें लाघव है. यह आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय है. या मतमें रजत आंतर सत्य है, ताकी बाह्य देशमें प्रतीति भ्रम है, यातें रजतज्ञानमें रजनगोचरत्व अंशभ्रम नहीं; किंतु रजतका बाह्यदेशस्थत्व प्रतीति अंशमें भ्रम है.

आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके मतका खंडन ॥ ५२ ॥

यह मतभी समीचीन नहीं. रजत आंतर है. ऐसा अनुभव किमीकूं होवै नहीं. भ्रमस्थलमें वा यथार्थस्थलमें रजतादिकनकी आंतग्ना किमी प्रमाणसँ सिद्ध होवै नहीं. मुक्तादिक आंतर हैं औ रजतादिक बाह्य हैं यह अनुभव सर्वकूं होवै है. रजतकूं आंतर मानें तौ अनुभवमें विरोध होवै है औ आंतरताका साधक प्रमाण पुक्ति है नहीं. यातें आंतर रजतकी बाह्य प्रतीति मानना अनंगत है.

सौगतनके दो भेदनमें बाह्यपदार्थवादीकी आत्मख्यातिका अनुवाद ॥ ५३ ॥

यद्यपि सौगतनमें दो भेद हैं. एक तौ विज्ञानवाद है औ दूसरा बाह्यवाद है. बाह्यवादमें भी दो भेद हैं एक तौ बाह्यपदार्थ अनुमेय है प्रत्यक्ष नहीं. ज्ञानका प्रत्यक्ष होवे है, ज्ञानसे ज्ञेयकी अनुमिति होवे है. इस रीतिसँ बाह्यपदार्थनका परोक्षवाद है; औ बाह्यपदार्थभी प्रत्यक्षज्ञानके विषय हैं. इसरीतिसँ बाह्यपदार्थनका अपरोक्षवाद है; इनमें विज्ञानवादीके मतमें तौ व्यावहारिक रजतभी बाह्य नहीं है. औ बाह्यपदार्थवादीके मतमें यथार्थ ज्ञानका विषय रजत तौ बाह्य है, यातँ उक्त अनुभवका विरोध नहीं. औ भ्रमस्थलमें बाह्य रजत माननेका प्रयोजन नहीं. काहेतँ ? कटकदिसिद्धि तौ तिस रजतसें होवे नहीं, केवल प्रतीतिमात्र होवे है; औ विषयविना प्रतीति होवे नहीं; यातँ भ्रमप्रतीतिकी सविषयता सिद्धिही तिस रजतका फल है. सो आंतरही मानै तौभी भ्रमप्रतीति सविषयक होय जावे है. (बाह्य मानिक प्रतीतिकी सविषयता सिद्ध करै ताके मतमें उक्तरीतिसँ धर्मधर्मीका बाध माननेतँ गौरव है.) आंतररजतकी दोषबलतँ बाह्यप्रतीति मानै तौ केवल इदंताके बाध माननेतँ लाघव होवे है; औ यथार्थज्ञानका विषय रजत पुरोवर्तिदेशमें होवे है. भ्रमज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें होवे तौ यथार्थ ज्ञान औ भ्रमज्ञानकी विलक्षणता नहीं होवेगी. औ आत्मख्याति मतमें तौ यथार्थज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें है औ भ्रमज्ञानका विषय रजत आंतर है यातँ बाह्यत्व आंतरत्वरूप विषयकी विलक्षणतासँ यथार्थन अयथार्थत्व भेदज्ञानके होवें हैं. औ बाह्यदेशमें जो भ्रमके विषयकी उत्पत्ति मानै तौ शुक्तिदेशमें उपज रजतकी सर्वकृं प्रतीति हुई चाहिये. औ एक अधिष्ठानमें दशपुरुषनकृं भिन्नभिन्न पदार्थनका भ्रम होवे तहां एक एक पुरुषकृं पदार्थनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ आत्मख्यातिमतमें तौ जिनके आंतर में पदार्थ उपजै है तिसीकृं पुरोवर्तिदेशमें वह पदार्थ प्रतीत होवे है; यातँ अन्य-

रूपकू ताकी प्रतीतिकी शंकाही होवे नहीं. भ्रमके विषयकी बाह्य उत्पत्ति माने तिसके मतमें अन्यपुरुषरूपकू अप्रतीतिमें समाधानका अन्येषणरूप क्लेशही फल है; इस रीतिसे बाह्यपदार्थवादी सौगतमतमें आत्मख्यातिकी उक्ति संभवै है। व्यावहारिक पदार्थही तिसके मतमें बाह्य है प्रातिभासि करजतादिक बाह्य नहीं, केवल आंतरही हैं.

बाह्यपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके मतका खंडन ॥ ५४ ॥

तथापि आत्मख्यातिवाद असंगतही है. काहेतें ? रजतादिक पदार्थ स्वप्नविना जागरणमें आंतर अप्रसिद्ध हैं. बाह्य स्वभावकू भ्रमस्थलमें आंतरकल्पना अप्रसिद्ध कल्पना दोष है औ आंतर होवे तौ "मयि रजतम्, अहं रजतम्" ऐसी प्रतीति हुई चाहिये. "इदं रजतम्" इसरीतिसे रजतकी बाह्य प्रतीति हुई चाहिये.

और जो ऐमें कहै. यद्यपि रजत आंतर है बाह्य देशमें है नहीं, तथापि दोषमाहात्म्यते आंतरपदार्थकी बाह्य प्रतीति होवेहे. बाह्यस्वरूप इदंता शुक्तिमें है दोषके माहात्म्यते शुक्तिकी इदंता रजतमें भासै है. जा दोषते आंतर रजत उपजैहे ता दोषतेही आंतर उपजे रजतमें शुक्तिकी इदंता प्रतीत होवे है. जो रजतकी बाह्यदेशमें उत्पत्ति माने तौ बाह्यदेशमें सत्परजत तौ संभवै नहीं, अनिर्वचनीय मानना होवेगा. सो अनिर्वचनीय वस्तु लोकमें अप्रसिद्ध है, यार्ते अप्रसिद्ध कल्पना दोष होवेगा औ आंतर तौ नस्य रजत उपजे है. आंतर होनेते ताके ज्ञान उपादान अगम्य है; यार्ते नस्य मानेभी कटकादिनिष्ठिरूप फलका अभाव संभवै है, यार्ते अनिर्वचनीय वस्तुकी कल्पना होवे नहीं. अनिर्वचनीय ग्यातिमें आत्मख्यातिमें यह लायव है.

सोभी असंगत है. शुक्तिकी इदंता रजतमें प्रतीत होवे तौ नस्य
अन्वधारणाविका ;

ख्याति मानी तौ शुक्तिमें रजतत्व धर्मकी प्रतीतिभी अन्यथाख्यातिही मानी चाहिये. आंतर रजतकी उत्पत्ति माननी निष्फल है. जैसे रजत-पदार्थ शुक्तिसे व्यवहित है; ताके धर्मकी शुक्तिमें प्रतीतिका असंभव कहै तौ तेरे मतमेंभी शुक्तिसे व्यवहित अंतर्देशमें रजत है, तामें शुक्तिधर्म इदंताकी प्रतीतिका असंभव तुल्य है.

आत्मख्यातिवादतें विलक्षण अद्वैतवादका सिद्धांत ॥ ५५ ॥

औ सिद्धांतमें तौ शुक्तिवृत्तिवादात्म्यका अनिर्वचनीय संबंध रजतमें उपजै है; ताकूं संसर्गाध्यास कहैं हैं. अधिष्ठानका संबंध आरोपितमें जहां प्रतीत होवै तहां सारै अधिष्ठानका संसर्गाध्यास होवै है. संसर्गाध्यास विना अन्य धर्मकी अन्यमें प्रतीति होवै नहीं इसरीतिसँ अध्यासविना शुक्ति-वृत्ति इदंताका आंतर रजतमें प्रतीतिके असंभवतें आत्मख्यातिवाद असं-भवत है औ अनिर्वचनीय वस्तुकी अप्रसिद्ध कल्पना दोष कहा सो भी अज्ञानसेँ कहाहै. काहेतें ? अद्वैतवादका यह मुख्य सिद्धांत है:- चेतन सत्य है, तासेँ भिन्न सकल मिथ्या है. अनिर्वचनीयकूं मिथ्या कहैं हैं, यातें चेतनसेँ भिन्न पदार्थकूं सत्य कथनमें ही अप्रसिद्ध कल्पना है. चेतनसेँ भिन्न पदार्थनमें अनिर्वचनीयता तौ अतिप्रसिद्ध है. युक्तिसेँ विचार करै तब किसी अनात्मपदार्थनका स्वरूप सिद्ध होवै नहीं औ अनात्म पदार्थ कोई सत्य नहीं. गन्धर्वनगरकी नाईं दृष्ट सारा प्रपंच नष्ट-स्वभाव है. स्वप्नसेँ जागृतपदार्थनमें किंचिद्विलक्षणता नहीं. औ शुक्ति-रजत प्रातिभासिक है. कांताकरादिकनमें रजत व्यावहारिक है; इसरीतिमें अनात्म पदार्थनमें मिथ्यात्व सत्यत्व विलक्षणता परस्पर कहीहै, सो स्थूल-बुद्धिबालेका अद्वैतचोषमें प्रवेशवास्तै अरुंधतीन्यायसेँ कहिये है. स्थूल-बुद्धिपुरुषकूं प्रथमही मुख्यसिद्धांतकी रीति कहै तौ अद्वैत अर्थकूं सुनिहै अनात्मसत्यत्व भावनावाला पुरुष भाससेँ विमुर होयकूं पुरुषायसेँ भट

होय जावे इसवास्तै अनात्मपदार्थनकी व्यावहारिक प्रातिभासिकभेदसँ द्विविध सत्ता कही, औ चेतनकी पारमार्थिक सत्ता कही. चेतनसँ न्यून-सत्ता प्रपंचकी बुद्धिमँ आरूढ हुये सकल अनात्मपदार्थनकं स्वप्नादि-दृष्टांतसँ प्रातिभासिकता जानिकै निषेधवाक्यनतँ सर्व अनात्मकं सत्ता-स्फूर्तिशून्य जानि लेवे, इसवास्तै सत्ताभेद कहा है औ अनात्मपदार्थनका परस्पर सत्ताभेदमँ अद्वैतशास्त्रका तात्पर्य नहीं यातँ अद्वैतवादीकं अनिर्वचनीय पदार्थ अप्रसिद्ध है. यह कथन विरुद्ध है. औ प्रकारांतरका असंभव है, यातँ लाघव गौरव कथन सर्वदा असंभव है. जो अनिर्वचनीय ख्यातिविना अन्यप्रकारभी संभवै तौ गौरवदोष देखिके या पक्षका त्याग संभवै औ उक्त वक्ष्यमाण रीतिसँ सत्ख्यातिसँ आदिलेके कोई पक्ष संभवै नहीं, यातँ गौरव लाघव विचारही निष्फल है ॥

सिद्धांतोक्त गौरवदोषके परिहारपूर्वक
द्विविध विज्ञानवादका असंभव ॥ ५६ ॥

और जो आत्मख्यातिनिरूपणके आरंभमँ कहा. बाह्य रजतकी उत्पत्ति मानँ तौ रजतधर्मी औ इदंताधर्म इन दोनुका बाध माननमँ गौरव है. आत्मख्याति मानँ तौ इदंतामात्रके बाध होनेतँ धर्मीका बाध नहीं माननमँ लाघव है.

यह कथनभी अकिंचित्कर है. काहेतँ ? शुक्तिंका ज्ञान हुये मित्या रजत मेरेकं प्रतीत हुया. इनरीतिमँ रजतका बाध सर्वके अनुभवसिद्ध है औ आत्मख्यातिकी रीतिसँ रजतमँ मित्या बाह्यता प्रतीत हुई ऐमा बाध हुया चाहिये; यातँ धर्मीके बाधका लाघवदलमँ लोप करे तौ पाकादिकल साधक व्यापारसमूहमँ एक व्यापार करिके लाघवदलनँ अधिक व्यापारका त्याग कन्या चाहिये. औ धमवाले पुरुषकं आन उपदेश करे तब "नेदं रजतम् किंतु शुक्तिरियम्" इनरीतिमँ रजतका स्वल्पमँ निषेध करैहै. औ आत्मख्यातिकी रीतिमँ "नात्र रजतम्, किंतु ते आननि

रजतम्” इसरीतिसँ रजतके देशमात्रका निषेध कन्या चाहिये; यातँ आत्मामँ उपजेकी बाह्यदेशमँ ख्याति है. इस अर्थमँ तात्पर्यतँ बाह्यपदार्थ-वादी सौगतका आत्मख्यातिवाद असंगत है औ विज्ञानसँ भिन्न कोई बाह्य औ आंतर पदार्थ नहीं किंतु विज्ञानरूप आत्माके आकार सर्वपदार्थ हैं. इसरीतिसँ विज्ञानवादीका विज्ञानरूप आत्माके रजतरूपसँ ख्याति है, इस तात्पर्यतँभी आत्मख्यातिवाद असंगत है. विज्ञानसँ भिन्न रजत है सो ज्ञानका विषय है; ताकूँ विज्ञानरूप आत्मसँ अभिन्न कथन संभवै नहीं औ विज्ञानवादीके मतमँ सारे पदार्थ क्षणिक विज्ञानरूपहँ, तामँ प्रत्यभिज्ञाअसंभवादिक अनंत दूषण हैं, यातँ आत्मख्याति संभवै नहीं.

अन्यथाख्यातिकी रीति औ खंडन, अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य ॥ ५७ ॥

अन्यथाख्यातिवादभी असंगत है यह अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य है. जा पुरुषकूँ सत्यपदार्थके अनुभवजन्य संस्कार होवँ ताके दोषसहित नेत्रका पूर्वदृष्ट सदृशपदार्थसँ संबंध होवै तहां पुरोवर्तिसदृश पदार्थके सामान्यज्ञानतँ पूर्वदृष्टकी स्मृति होवैहै अथवा स्मृति नहीं होवै तौ सदृशके ज्ञानतँ संस्कार उद्भूत होवँ हैं. जा पदार्थकी स्मृति होवै अथवा जाके उद्भूत संस्कार सत्य रजतके पदार्थका धर्म पुरोवर्तिपदार्थमँ प्रतीत होवैहै. जैसे सत्य रजतके अनुभवजन्यसंस्कारसहित पुरुषका रजतसदृश शुक्तिसँ दोषसहित नेत्रका संबंध हुयँ रजतकी स्मृति होवैहै; ताके स्मरण करे रजतका रजतत्व धर्म शुक्तिमँ भासै है. अथवा नेत्रका संबंध हुयँ रजतममँ विच्छेद होवै नहीं, यातँ नेत्रसंबंध औ रजतके प्रत्यक्षममके अंतरालमँ रजतकी स्मृति नहीं होवैहै; किंतु रजतानुभवके संस्कार उद्भूत होयँ स्मृतिके व्यवधानविना शीघ्र ही शुक्तिमँ रजतत्वधर्मका प्रत्यक्ष होवैहै. स्मृतिस्थलमँ जैसे पूर्वदृष्ट सदृशके ज्ञानतँ संस्कारका उद्बोध होवैहै, तँमँ ममस्थलमँ पूर्वदृष्टके सदृश पदार्थसँ इंद्रियका संबंध होनेतँ ही संस्कारका उद्बोध होयँ संस्कार-

रगोचर धर्मका पुरोवर्तिमें भान होवैहै; याकूं अन्यथाख्याति कहेंहैं, अन्य-
रूपतें प्रतीतिकूं अन्यथाख्याति कहेंहैं, शुक्तिपदार्थमें शुक्तित्वधर्म है रज-
तत्व नहीं है, औ शुक्तिकी रजतत्वरूपतें प्रतीति होवैहै, यातें अन्यरूपतें
प्रतीति है.

विचारसागरोक्त द्विविधख्यातिवादमें प्रथम प्राचीन मतका प्रकार औ खंडन ॥ ५८ ॥

औ विचारसागरमें अन्यथाख्यातिके दो भेद लिखे हैं, दूसरीका प्रकार यह
है—रजतभ्रम होवै तहां कांताकरादिकनमें स्थितरजतसं नेत्रका संबंध होयके
ताका प्रत्यक्ष होवैहै, यातें कांताकरमें वा हृष्टमें स्थितरजतकी पुरोवर्तिदेशमें
प्रतीति अन्यथाख्याति है. या मतमें धर्मधर्मा अंशमें तौ रजतका ज्ञान
यथार्थ है, परंतु देश अंशमें अन्यथाज्ञान है. यद्यपि हृष्टादिकनका रजत
व्यवहित है, तासैं नेत्रका संबंध संभवै नहीं, तथापि दोषसहित नेत्रका व्यवहित
रजतसैं संबंध होयके ज्ञान होवै है; यह दोषका माहात्म्य है. इसरी-
तिकी अन्यथाख्यातिका वर्तमान न्यायादिग्रंथनमें उपलंभ नहीं, तथापि
इसप्रकारका अन्यथाख्यातिका खंडन अनेक ग्रंथनमें है.

यामें यह दोष है:—जो देशांतरमें स्थित रजतसैं नेत्रका संबंध होवै तौ
हृष्टमें रजतके सन्निहित धरे अन्यपदार्थनका प्रत्यक्षभी हुया चाहिये. कां-
ताकरस्थ रजतका प्रत्यक्ष होवै तब कांताके करकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये
औ जो ऐसैं कहै:—अन्यथाख्यातिकी केवल इंद्रियमें उत्पत्ति नहीं होवै है;
किंतु पूर्वानुभवजनित संस्कारसहित सद्योप नेत्रमें अन्यथाख्यातिज्ञान
उत्पन्न है, यातें उद्भूतसंस्कार नेत्रका सहकारी है. रजतगोचर संस्कार-
सहित नेत्रमें रजतकाही ज्ञान होवै है. अन्यपदार्थगोचर संस्कार तौ है,
परंतु उद्भूत नहीं; यातें अन्यवस्तुका ज्ञान होवै नहीं. संस्कारनकी उद्भूतता
औ अनुद्भूतता कायसैं अनुभव है, यातें दोष नहीं, तथापि जहां शुक्तिमें
रजतभ्रम होवै तहां शुक्तिके समान अज्ञानित रजतका परिमाण प्रतीति होवैहै.

लघुशुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां आरोपित रजतमेंभी लघुता भासै है, महती शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां महत्परिमाणवाला रजत भासै है, इसरीतिमें आरोपित पदार्थमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम होनेतैं शुक्त्यादिकनमें रजतत्वादिक धर्मकी प्रतीति होवै है. अन्यदेशस्थ रजतकी प्रतीति होवै तौ आरोपितमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम नहीं चाहिये. औ लघु तथा महत्परिमाण शुक्तिका भासैहै, यातैं देशांतरके रजतकी प्रतीति नहीं औ रजतसंस्कारवालेकूं अन्यपदार्थकी प्रतीति यद्यपि नहीं सम्भवै तथापि सारे देशके अनंत रजतनकी प्रतीति हुई चाहिये, इसरीतिमें अनंतदृषणग्रस्त यह पक्ष है. इसीवास्तै वर्तमानग्रन्थनमें या पक्षका उपलंभ होवै नहीं.

पूर्वोक्त अन्यथाख्यातिवादका खंडन ॥ ५९ ॥

औ शुक्तिमें रजतत्व धर्मकी प्रतीति होवैहै, यह अन्यथाख्यातिवाद अनेक ग्रंथकार नैयायिकोंने यद्यपि लिख्या है तथापि तिनका लेखभी श्रुतिस्मृतिविरुद्ध है, यातैं श्रद्धायोग्य नहीं. स्वप्नज्ञानकूं नैयायिक मानसविपर्यय कहैंहैं. औ अन्यथाख्यातिकूं विपर्यय कहैंहैं औ श्रुतिमें स्वप्नपदार्थनकी उत्पत्ति कही है "न तत्र रथा न रथयोगा न पंथानो भवंत्यथ रथात्रथयोगान्पथः सृजते" यह श्रुति है. तामें व्यावहारिक रथ अश्व मार्गनका स्वप्नमें निषेध करिकै अनिर्वचनीय रथ अश्व मार्गकी उत्पत्ति कही है. तैसैं "संघ्येसृष्टिराहहि" यह व्याससूत्र है. तामेंभी स्वप्नमें अनिर्वचनीय पदार्थनकी सृष्टि कही है. व्यासकृत सूत्र स्मृतिरूप है. इस रीतिमें नैयायिकनका अन्यथाख्यातिवाद श्रुतिस्मृतिविरुद्ध है! औ नेत्रसैं व्यवहितरजतत्वका शुक्तिमें ज्ञान संभव नहीं. जो शुक्तिके समीप रजत होवै तौ दोनूसैं नेत्रका संयोग होयकै रजतवृत्ति रजतत्वकी शुक्तिमें नेत्रजन्य भ्रम प्रतीति संभवै. औ जहां शुक्तिके समीप रजत नहीं तहां शुक्तिमें रजतत्व भ्रम नेत्रजन्य संभवै नहीं. काहेतै विशेषण विशेष्यतैं इंद्रियका संबंध हुयें इंद्रियजन्य विशिष्ट ज्ञान होवै है. जहां सत्य रजत है तहां विशेषण रजतत्व है विशेष्य रजतव्यक्ति है, रजतव्यक्तिमें नेत्रका

संयोगसंबंध होवैहै, औ रजतत्वसें नेत्रका संयुक्तसमवाय संबंध होवै है; यातें “ इदं रजतम् ” इसरीतिसें रजतत्वविशिष्टका नेत्रजन्यज्ञान होवैहै. औ जहां शुक्तिमें रजतत्वविशिष्ट भ्रम होवै तहां विशेष्यशुक्तिसें तौ नेत्रका संयोगसंबंध है, रजतत्वविशेषणसें संयुक्तसमवाय है नहीं। जो रजतव्यक्तिसें संयोग होवै तौ रजतत्वसें संयुक्तसमवाय होवै. रजतव्यक्तिसें संयोगके अभावनें रजतत्वसें संयुक्तसमवायका अभाव है, यातें रजतविशिष्ट शुक्तिका ज्ञान संभवै नहीं.

प्रत्यक्षज्ञानके हेतु पञ्चविध लौकिक अरु त्रिविध
अलौकिक ये दो संबन्ध ॥ ६० ॥

औ जो नैयायिक कहै. प्रत्यक्षज्ञानका हेतु विषयइंद्रियका संबंध दो प्रकारका है. एक लौकिक संबंध है औ दूसरा अलौकिक संबंध है. संयोग आदिक पदप्रकारका संबंध लौकिक कहियेहै, औ सामान्यलक्षण ज्ञानलक्षण योगजन्यधर्मलक्षण यह तीनिप्रकारका अलौकिक संबंध है. लौकिक संबंधके उदाहरण औ स्वरूप प्रत्यक्षनिरूपणमें कहेहैं.

अलौकिक संबंधके इसभांति उदाहरणस्वरूप हैं जहां एक घटमें नेत्रका संयोग होवै तहां एकही घटका नेत्रमें साक्षात्कार नहीं होवैहै; किंतु घटवाश्रय सकल घटनका नेत्रमें साक्षात्कार होवैहै, परंतु नवीन मतमें नेत्र-संयुक्त घटका औ देशांतरवृत्ति घटनका एकही क्षणमें साक्षात्कार होवैहै. औ प्राचीन मतमें नेत्रसंयुक्त घटका प्रथम क्षणमें साक्षात्कार होवैहै, परंतु नवीन मतमें नेत्रसंयुक्त घटका औ देशांतरवृत्ति घटका द्वितीय क्षणमें साक्षात्कार होवैहै. दोनों साक्षात्कार नेत्रजन्य हैं, परंतु संबंध भिन्न है. ये दो मत हैं. नितनमें प्राचीन रीति सुगम है; यातें प्राचीन रीतिही कहेहैं:—गुणेवति घटमें नेत्रका संयोग होयकै: “अचं घटः” इसरीतिमें एक घटका साक्षात्कार होवै है. या साक्षात्कारका हेतु संयोगसंबंध है. यातें यह साक्षात्कार लौकिक संबंधजन्य है. या साक्षात्कारका विषय घट औ घटन है नितनमेंही

व्यक्ति विशेष्य है, घटत्व प्रकार है; विशेषणकूं प्रकार कहें हैं. या ज्ञानमें प्रकार जो घटत्व सो यावत् घटमें रहै है, यातें पुरोवर्ति घटके ज्ञानकालमें नेत्र इंद्रियका स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध सकल घटनमें है या संबंधसैं नेत्रइंद्रियजन्य सकल घटनका साक्षात्कार द्वितीयक्षणमें होवै है. या साक्षात्कारका विषय पुरोवर्ति घटभी है. काहेतैं ? घटत्ववत्ता जैसे अन्य घटनमें है तैसें पुरोवर्तिघटमें भी है, यातें पुरोवर्तिघटगोचर दो ज्ञान होवैंहैं. प्रथमक्षणमें लौकिकज्ञान होवैहै, द्वितीयक्षणमें अलौकिक ज्ञान होवैहै; यह उक्त संबंध अलौकिक है, अलौकिक संबंधजन्य ज्ञानभी अलौकिक है. इंद्रियका सकल घटनतैं स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध है, जहां नेत्रजन्य साक्षात्कार एक घटका होवै तहां स्वशब्द नेत्रका बोधक है, औ जहां त्वक्सें एक घटका ज्ञान होवै तहां स्वशब्द त्वक्का बोधक है. इसरीतिसैं जा इंद्रियतैं एक व्यक्तिका ज्ञान होवै तिस इंद्रियजन्यही सकल घटनका अलौकिक साक्षात्कार होवै है; नेत्रइंद्रियजन्य एक घटका लौकिक साक्षात्कार हुये त्वक्इंद्रियजन्य सकल घटनका अलौकिक साक्षात्कार होवै नहीं. नेत्रजन्य एक घटका ज्ञान हुये स्व कहिये नेत्र तिसतैं जन्य " अयं घटः " यह ज्ञान है. तामें प्रकारीभूत कहिये विशेषण जो घटत्व तद्रत्ता कहिये ताकी आधारता घटनमें है इसरीतिसैं सकल घटनके ज्ञानका हेतु उक्त संबंध है. सो एक घटका ज्ञान होवै तव नेत्रजन्यज्ञानमें घटत्वप्रकार होवैहै. औ पुरोवर्ति घटके लौकिक ज्ञानसैं प्रथम उक्तसंबंध संभवे नहीं; यातें लौकिकज्ञान प्रथमक्षणमें होवै है अलौकिक उत्तरक्षणमें होवैहै, यह प्राचीन रीति हैं, नवीनरीतिसैं एकही ज्ञान सकल घटगोचर होवैहै. पुरोवर्ति घट अंशमें लौकिक होवैहैं. देशांतरस्थ घटांशमें अलौकिक होवैहैं; प्रसंगप्रान एकरीति कही विस्तारभयतें नवीन रीति कही नहीं. यह सामान्यलक्षण संबंध हैं. जातिकूं सामान्य कहेंहैं. सामान्य कहिये जाति लक्षण कहिये स्वरूप यातें जातिस्वरूप संबंध हैं. यह मिथ हूया— नेत्रजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता कहनेमें घटत्वही निद

होवै; यातें उक्त संबंध सामान्यस्वरूप है, अथवा घटत्वाधिकरणताकू घटत्ववत्ता कहै तौभी सामान्यलक्षणही संबंध है. काहेतैं? अनेक अधिकरणमें अधिकरणता धर्म सामान्य है, या स्थानमें अनेकमें जो समान धर्म होवै सो सामान्यशब्दका अर्थ है. केवल जातिही सामान्यशब्दका अर्थ नहीं यातें अनेक घटनमें घटत्वकी अधिकरणताभी समान धर्म हीनेतें सामान्य कहिये है इस रीतिसँ एक व्यक्तिसँ इंद्रियका संबंध हुयें इंद्रियसंबंधी व्यक्तिके समानधर्मवाली इंद्रियसंबंधी सकल व्यक्तिसँ सामान्य लक्षण अलौकिक संबंध इंद्रियका होनेतें व्यवहित अव्यवहित वस्तुका इंद्रियजन्य अलौकिक साक्षात्कार होवै है.

औ ज्ञानलक्षण संबंधका यह उदाहरणसहित स्वरूप है:—जहां इंद्रिययोग्य पदार्थसँ इंद्रियका संबंध होवै औ इंद्रियसंबंध कालमें तिस इंद्रियके अयोग्य पदार्थका स्मृतिज्ञान होवै तहां इंद्रियसंबंधी पदार्थका औ स्मृतिगोचर पदार्थका एक ज्ञान होवै है. तहां जिस पदार्थकी स्मृति होवै तिस अंशमें वह ज्ञान अलौकिक है; जिस अंशका इंद्रियसंबंधजन्य है तिस अंशमें लौकिक है. जैसे चंदनसँ नेत्रइंद्रियका संयोग होवै तिस कालमें सुगंध धर्मकी स्मृति होवै तब नेत्रइंद्रियजन्य "सुगंधि चंदनम्" ऐसा प्रत्यक्ष होवै है तहां चंदनत्वविशिष्ट चंदन तौ नेत्रके योग्य है, औ चंदनका धर्म यद्यपि सुगंध है तासँ नेत्रसंयुक्त समवायसंबंधभी है, तथापि नेत्रके योग्य सुगंध नहीं घ्राणके योग्य सुगंध है, यातें नेत्रसंयुक्तसमवायसंबंधसँ सुगंध धर्मका चाक्षुषसाक्षात्कार होवै नहीं; किंतु नेत्रसंयोगतें चंदनव्यक्तिका औ नेत्रसंयुक्तसमवायतें चंदनत्वका चाक्षुष ज्ञान होवै है. चंदनके सुगंधगुणतें नेत्रका संयुक्तसमवाय संबंध दियमानभी आर्कचित्कर है, तथापि नेत्रके संयोग होनेही "सुगंधि चंदनम्" इनरीतिका चंदनगोचर चाक्षुषज्ञान अनुभवसिद्ध है; यातें चंदनवृत्ति सुगंध गुणसँ नेत्रका संबंध कोटि साक्षात्कारका हेतु मानना चाहिये. तहां और तौ कोटि संबंध नेत्रका सुगंधगुणमें है नहीं,

नेत्रसंयुक्तसमवाय है सो गंधज्ञानका जनक नहीं. औ जाकूं चंदनकी सुगंधता घ्राणसँ अनुभूत होवै ताकूही चंदनका नेत्रसँ “सुगंधि चंदनम्” ऐसा ज्ञान होवै है. जाकूं चंदनकी सुगंधवत्ता घ्राणसँ अनुभूत नहीं होवै. ताकूं चंदनसँ नेत्रका संयोग हुये “सुगंधि चंदनम्” ऐसा ज्ञान होवै नहीं. इस रीतिसँ पूर्व अनुभवजन्यसुगंधके संस्कारका “सुगंधि चंदनम्” या प्रत्यक्षतँ अन्वयव्यतिरेक है, यातँ “सुगंधि चंदनम्” या चाक्षुषज्ञानका सुगंधानुभव-जन्यसंस्कार वा सुगंध स्मृति हेतु है. जो सुगन्धसंस्कारकं अथवा स्मृतिकूं सुगंधप्रत्यक्षकी स्वतंत्रकारणता कहै तौ सुगंधअंशमें वह ज्ञान चाक्षुष नहीं होवैगा. औ “सुगंधि चंदनम्” यह ज्ञान सुगंध अंशमेंभी चंदनचंदनत्वकी नाई चाक्षुषही अनुभवसिद्ध है, यातँ ता ज्ञानके हेतु संस्कारकूं वा स्मृतिकूं नेत्रका संबंध मानना चाहिये. जो नेत्रका संबंध मानै तौ सुगंधज्ञानभी संस्कार वा स्मृतिरूप नेत्रके संबंधजन्य है. यातँ चाक्षुष है, परंतु संस्कार वा स्मृतिनेत्रनिरूपित होवै तौ नेत्रका संबंध होवै. जैसे घटनिरूपितसंयोग घटका संबंध कहिये है, पटनिरूपितसंयोग पटका संबंध कहियेहै. इसरीतिसँ सुगंधगो-चरस्मृति औ संस्कारभी नेत्रनिरूपित होवै तौ नेत्रका संबंध संभवै अन्यथा नेत्रका संबंध सुगन्धकी स्मृतिकूं वा सुगंधके संस्कारकूं कहना संभवै नहीं; यातँ इसरीतिसँ नेत्रनिरूपित है. जब चंदनका साक्षात्कार होवै तब मन आत्माका संबंध होयकै मन औ नेत्रका संबंध होवैहै. आत्मसंयुक्त मनःसं-युक्त नेत्रका चंदनसँ संयोग होवैहै, इसरीतिसँ मनआत्माका संयोग औ मन-नेत्रका संयोग चंदनसाक्षात्कारका हेतु है, जिसकालमें आत्मसंयुक्त मनका नेत्रसँ संयोग होवै तिसकालमें सुगन्धकी स्मृति अथवा सुगंधके संस्कार आत्मामें समवायसंबंधसँ हैं, तिनका विषय सुगंध है, यातँ स्वसंयुक्त मनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान अथवा स्वसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत संस्कार चंदनके सुगंधमें हैं, काहेतँ ? स्वशब्दसँ नेत्रका ग्रहण है तामें संयुक्त कहिये संयोगवाला मन है. तामें संयुक्त कहिये संयोगवाला आत्मा है, तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसँ वृत्तिका सुगंधकी स्मृति है, औ सुगं-

धका संस्कारभी समवायसंबंधसे, आत्मवृत्ति है. यातें नेत्रसंयुक्तमनः सं-
युक्तात्मसमवेत स्मृतिज्ञान औ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत संस्कारये
दोनू नेत्रनिरूपित हैं, नेत्रवदितस्वरूप यह परंपरा है, यातें नेत्रका संबंध है.
इस परंपरा सम्बन्धका प्रतियोगी नेत्र है औ अनुयोगी सुगंध है. जामें सम्बन्ध
रहै सो सम्बन्धका अनुयोगी कहिये है. स्मृतिरूप अथवा संस्काररूप जो
उक्तपरंपरासैं नेत्रका सम्बन्ध ताका विषय सुगंध है, यातें उक्त सम्बन्धका
सुगंध अनुयोगी है. ज्ञानकी अधिकरणता विषयमें अनुभवसिद्ध है, यातें
आत्माकी नाई विषयभी ज्ञानका अधिकरण औ अनुयोगी कहिये है; जैसे
“घटे ज्ञानम्” यह व्यवहार होवैहै तहां “घटवृत्ति ज्ञानम्” यह उक्तवाक्यका
अर्थ है. उसरीतिसैं विषयभी आत्माकी नाई ज्ञानका आधार होनेतें अनुयोगी
है, परंतु समवायसंबंधसैं ज्ञानका आधार आत्मा है. औ विषयतासंबंधसैं
ज्ञानका आधार सुगन्धादिक विषय हैं. जो ज्ञानका आधार होवै सोई संस्कार
का आधार होवै है. काहेतें ? पूर्व अनुभवतें संस्कार उपजे है औ अनु-
भवके समान विषयवाले उत्तरस्मृति आदिकनकूं उपजावैहै, यातें पूर्वअनु-
भव संस्कार, स्मृति इन तीनुका आश्रय विषय समान होवैहै, यातें सुगन्ध
गोचरसंस्कारभी विषयतासंबंधसैं सुगंधमें रहैहै; यातें नेत्रप्रतियोगिकसंस्का-
रका अनुयोगी सुगन्ध है. इसरीतिसैं स्मृतिरूप अथवा संस्काररूप सम्बन्ध
नेत्रका सुगंधमें है औ संयोगसंबंध चंदनव्यक्तिसैं है, संयुक्तसमवाय चंदनत्वमें
है, यातें तीनुकूं विषय करनेवाला “सुगंधि चंदनम्” यह चाक्षुषसाक्षा-
त्कार होवै है. सुगंधवाला चंदन है यह वाक्यका अर्थ है. नेत्रमें सुगन्धचंद-
नत्व चंदनका साक्षात्कार होवै तहां चंदनत्वमें तौ लौकिक सम्बन्ध है.
संयोगादिक पदसम्बन्धनकूं लौकिकसंबंध कहै हैं. औ स्मृति औ संस्कार
लौकिक सम्बन्धमें भिन्न होनेतें अलौकिक हैं जहां चंदनमें नेत्रके सम्बन्ध
कालमें सुगंधस्मृति अनुभवसिद्ध होवै तहां स्मृतिरूप सम्बन्ध है. औ
स्मृतिका अनुभव नहीं होवै तौ संस्कारही सम्बन्ध है. इस अलौकिक
सम्बन्धकूं ज्ञानलक्षणसंबन्ध कहैहै. स्मृतिमें तौ ज्ञानशब्दका प्रयोग प्रसिद्ध

ही है, और संस्कारभी ज्ञानजन्य होवै है, उत्तर ज्ञानका जनक होवै है, यातें ज्ञानका सम्बन्धी होनेतें ज्ञान कहै हैं.

तैसें योगीकूं इंद्रियसम्बन्धीके साक्षात्कारकी नाई इंद्रियसैं व्यवहितकाभी साक्षात्कार होवै है; तहां योगाभ्यासतें इंद्रियमें विलक्षण सामर्थ्य होवै है, यातें योगज धर्मही इंद्रियका सम्बन्ध कहिये है, परंतु यामें मतभेद है.

जगदीशभट्टाचार्यका तौ यह मत है:—जिस इंद्रियके योग्य जो पदार्थ होवै है, तिस इंद्रियतें ता पदार्थका साक्षात्कार होवै है. योगीकूं व्यवहितका औ भूतभावीकाभी इंद्रियजन्यसाक्षात्कार होवै है. योगीसैं इतरकूं वर्तमान इंद्रिय सम्बन्धीकाही साक्षात्कार होवै है औ जा इंद्रियके जो पदार्थ योग्य नहीं तिस इंद्रियतें ता पदार्थका साक्षात्कार योगीकूंभी होवै नहीं. जैसें रूपका ज्ञान नेत्रसैंही होवै है रसनादिकनतें होवै नहीं.

औ कितने ग्रंथकारनका यह मत है:—योगकी अद्भुत महिमा है. अभ्यासके उत्कर्ष अपकर्षतें योगजधर्म विलक्षण होवै है. किसीमें तौ अभ्यासके उत्कर्षतें ऐसा धर्म होवै है. एक इंद्रियतें योग्य अयोग्य सकलका ज्ञान होवै है, किसीमें अभ्यासके अपकर्षतें योग्यविषयके ज्ञानकीही सामर्थ्य होवै है. सर्व प्रकारसैं योगज धर्मसैं व्यवहितका ज्ञान होवै है, यातें योगज धर्मभी अलौकिक संबंध है.

न्यायमतमें अलौकिक संबन्धसैं देशांतरस्थरजतत्वका शुक्तिमें प्रत्यक्षभान औ ता भानसैं सुगंधिचन्दनके भानतें विलक्षणता ॥ ६१ ॥

इस रीतिसैं इंद्रियके संयोगादिक संबंधविना अलौकिकसंबन्धमेंभी इंद्रियजन्य साक्षात्कार होनेतें देशांतरस्थरजतत्ववृत्ति रजतत्वकाभी शुक्तिमें अलौकिक संबन्धसैं चाक्षुष साक्षात्कार संभव है. जैसें सुगंधस्मृति औ चंदनसैं नेत्रसंयोग हुवां "सुगंधि चन्दनम्" इसरीतिसैं योग्यअयोग्यानुभव: दोसर चाक्षुषज्ञान होवै है. इसरीतिसैं दोषरहित नेत्रका शुक्तिमें संयोग

होवैहै. शुक्तिव्यक्ति तौ नेत्रके योग्य है; औ रजतत्वजाति यद्यपि प्रत्यक्षयोग्य है तथापि जातिका आश्रय व्यक्ति जहां प्रत्यक्षगोचर होवै तहां जाति, योग्य है. औ जहां जातिका आश्रय प्रत्यक्षयोग्य नहीं तहां जाति अयोग्य है. या प्रसंगमें रजतत्वका आश्रय रजतव्यक्ति नेत्रसँ व्यवहित है. यार्ते नेत्रयोग्य नहीं. जैसे सुगंध अंशमें चन्दनज्ञान अलौकिक है; तैसँ “इदं रजतम्” यह ज्ञानभी रजतत्व अंशमें अलौकिक है, परंतु इतना भेद है:— सुगंधि चन्दनम्” या ज्ञानसँ तौ चन्दनवृत्ति सुगन्ध चन्दनमें भासै है. औ “इदं रजतम्” या ज्ञानसँ इदंपदार्थमें आवृत्तिरजतत्व इदंपदार्थमें भासै है; तैसँ औरभी विलक्षणता है. “सुगंधि चन्दनम्” या ज्ञानसँ नेत्रके अयोग्य सुगन्ध भासै है, औ चन्दनकी सकलसामान्य विशेषता भासै है और “इदं रजतम्” या ज्ञानसँ व्यवहित होनेतँ नेत्रके अयोग्य रजतत्वका भास तौ सुगन्धभासके समान है, परंतु चन्दनके विशेषरूप चन्दनत्वके भासकी- नाई शुक्तिका विशेषरूप शुक्तित्वका भास होवै नहीं; औ मलयाचलोद्भूत काष्ठविशेषरूप चन्दनके अवयव भासँ हैं. औ शुक्तिके त्रिकोणतादिविशिष्ट अवयव भासँ नहीं. इसरीतिमें दोनू ज्ञानोंका भेद है. उक्त भेदकृतही क्रमतँ यथार्थत्व अयथार्थत्व है. यद्यपि इंद्रियसंयोग औ अयोग्य धर्मकी स्मृति- रूप सामग्री दोनू ज्ञानोंमें सामान्य है औ सामग्रीभेद विना उक्तप्रका- रकी विलक्षणता संभवै नहीं, तथापि सामग्रीमें दोपराहित्य औ दोपसा- हित्य विलक्षणता है, यार्ते उक्त विलक्षणता संभवै है. जैसे “सुरभि चन्दनम्” या स्थानमें ज्ञानलक्षणमंबंधकी निरूपकता नेत्रकू है. तैसँ “इदं रजतम्” या स्थानमेंभी नेत्रसंपुक्त मनःसंपुक्तात्ममवेतज्ञानमंबंध है. ताका निरूपक नेत्र है औ विषय रजतत्व है मो स्मृतिज्ञानका अनु- योगी है. जा विषयका ज्ञान होवै मो विषयतामंबंधमें ज्ञानका अनुयोगी होवै है नेत्रसँ संयोगवाला होनेतँ नेत्रसंपुक्त मन है. तार्ते संपुक्त कद्रिये संयोगवाला औ आत्मा तार्ते समवेतज्ञान रजतत्वकी स्मृति है; मो विष-

यतासम्बन्धसै रजतत्वमै है. इसरीतिसै नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञानरूप नेत्रका सम्बन्ध रजतत्वमै होनेतै नेत्रसम्बद्धरजतत्वका भ्रमज्ञान प्रत्यक्ष है.

अथवा ज्ञानरूपसम्बन्ध नहीं किंतु ज्ञानका विषयतासम्बन्ध है, यातै नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान विषयतासम्बन्ध अलौकिक सम्बन्ध है, "सुगन्धि चन्दनम्" या स्थानमै संबंधरूप उक्त विषयता सुगन्धमै है, औ "इदं रजतम्" या स्थानमै नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान रजतत्वस्मृति है; ताकी विषयता रजतत्वमै है, इसरीतिसै विषयता अंशसम्बन्धमै मिलावनेतै संबंधके अनुयोगी सुगंधरजतत्व स्पष्टही है. यातै अन्यथाख्यातिवाद संभवै है. नेत्रके संबंधविना रजतत्वका ज्ञान संभवै नहीं. यह दोष अन्यथाख्यातिवादमै नहीं. इसरीतिसै रजतत्वरूप विशेषणतै नेत्रका अलौकिक संबंध औ शुक्तिरूप विशेष्यतै लौकिकसंबंध मानिकै अन्यथाख्यातिका संभव कहै हैं. /

अनिर्वचनीयख्यातिमै न्यायउक्त दोष ॥ ६२ ॥

औ अनिर्वचनीय ख्यातिमै यह दोष कहै हैं:—अन्यथाख्यातिवादीकूं भ्रमज्ञानकी कारणता दोषमै माननी होवै है औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं रजतादिक अनिर्वचनीय विषयकी कारणता और तिसके ज्ञानकी कारणता माननी होवै है, यातै अन्यथाख्यातिवादमै लाघव है, औ अनिर्वचनीय ख्यातिवादीकूं अन्यथाख्याति विना निर्वाह होवै नहीं. कहूं अन्यथाख्याति मानै हैं, कहूं अनिर्वचनीयख्याति मानै हैं, यातै सारै अन्यथाख्यातिही माननी योग्य है. औ सारै अनिर्वचनीयख्याति मानै तौ अद्वैतवादीकूं स्वमतके ग्रंथनसै विरोध होवैगा. औ केवल अनिर्वचनीयख्यातिसै निर्वाह होवै नहीं. जहां अनिर्वचनीयख्याति नहीं संभवै तहां अद्वैतमतके ग्रंथनमै अन्यथाख्यातिही लिखी है. जैसे अनात्मपदार्थनमै अवाध्यत्वरूप सत्यत्वप्रतीति होवै है तहां अनिर्वचनीय अवाध्यत्वकी अनात्मपदार्थनमै उत्पत्ति कहै तौ अत्र:

न्मका जन्म हुआ, नित्यका ध्वंस हुआ इनवाक्यनतें समान यह कथन विरुद्ध है; यातें आत्मसत्यताकी अनात्ममें प्रतीतिरूप अन्यथाख्यातिही संभवै है. औ ऐसे स्थानमें अन्यथाख्यातिही अद्वैतग्रंथनमें लिखी है औ परोक्षभ्रमस्थलमेंभी अद्वैतग्रंथनमें अन्यथाख्यातिही कही है. यह तिनका तात्पर्य-है:—प्रत्यक्षज्ञान तौ नियमतें वर्तमानगोचर होवै है, औ जा विषयका प्रमातासैं संबंध होवै तिस विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये है. व्यवहित रजतके रजतत्वका प्रमातासैं संबंध संभवै नहीं; यातें पुरोवर्तिदेशमें रजतकी सत्ता अवश्य-चाहिये. औ परोक्ष ज्ञान तौ अतीतका औ भविष्यतकाभी होवै है; यातें परोक्षज्ञानके विषयका प्रमातासैं संबंध अपेक्षित नहीं औ संभवैभी नहीं. काहेतें ? जहां अनुमान प्रमाणतें वा शब्दप्रमाणतें देशांतरस्थ कालांतरस्थका यथार्थज्ञान होवै तहांभी भिन्नदेशस्थ भिन्नकालस्थ प्रमातासैं संबंध होवै नहीं. भ्रमरूप परोक्षज्ञानमें तौ प्रमातासैं विषयका संबंध सर्वथा असंभावित है यातें परोक्षभ्रमस्थलमें अनिर्वचनीयख्याति नहीं किंतु विषयशून्यदेशमें विषयकी प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति है. इसरीतिसें बहुत स्थलमें अन्यथाख्याति मानिके अपरोक्षभ्रममें जहां व्यवहित आरोपित होवै तिसी स्थानमें अनिर्वचनीयख्याति मानी है. औ जहां पुरोवर्तिदेशमें अधिष्ठानसंबंधी आरोपित होवै तहांभी अन्यथाख्यातिही है. काहेतें ? अधिष्ठानगोचर वृत्ति होवै तब आरोपितवस्तुका प्रमातासैं संबंध अन्यथाख्याति मानेभी संभवै है. अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति निष्प्रयोजन है, इसरीतिसें अद्वैतवादीके मतमें एक अनिर्वचनीयख्यातिमें निर्वाह होवै नहीं. औ अन्यथाख्याति माने अनिर्वचनीयख्यातिका मानना होवै नहीं, जहां व्यवहित आरोपित होवै औ प्रत्यक्षभ्रम होवै तिस स्थानमें अद्वैतवादीने अन्यथाख्यातिका असंभव बसा है तहांभी उत्करीतिसें नेत्रका ज्ञानलक्षणसंबंध संभवै है, यातें प्रत्यक्षभ्रमका संभव होनेतें अनिर्वचनीयख्यातिका अंगीकार प्रयोजनगून्च गौरवदृष्टित है.

सामान्यलक्षणादि अलौकिकसंबंधकं प्रत्यक्षज्ञानहेतुताका
असंभवकरिकै भ्रमज्ञानकी इंद्रियअजन्यता ॥ ६३ ॥

ऊपर कहेहुए अनंत निरर्थक प्रलाप नैयायिक विवेकके अभावतैं करैं हैं
काहेतैं ? जो सामान्यलक्षणादिक संबंध प्रत्यक्ष ज्ञानके हेतु कहेसो सकलके
अनुभवसैं विरुद्ध हैं. जाकूं एक घटका नेत्रजन्यज्ञान होवै ताकूं पूछैं—कितने
घटनका चाक्षुषसाक्षात्कार तेरेकूं हुयाहै ? तब प्रश्नकर्ताकूं द्रष्टा यह कहैहै:—
मेरे नेत्रके अभिमुख एक घट है, कितने घटनका साक्षात्कार हुया यह तेरा प्रश्न
अविवेकसैं है. इसरीतिसैं घटका द्रष्टा प्रश्नका उपालंभ करै है. नैयायिकरीतिसैं
लौकिक अलौकिक भेदसैं सकल घटके प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतैं उपालंभ संभवै
नहीं ऐसा उत्तर कहा चाहिये. एक घटका लौकिक चाक्षुष हुया है, अलौकिक
चाक्षुष साक्षात्कार सर्वथा हुया है, औ व्यवहित घटका साक्षात्कार सुनि
सर्वके हृदयमें विस्मय होवै है, यातैं सामान्यलक्षण संबंधसैं साक्षात्कार सर्वलोक
विरुद्ध है औ सर्वतंत्रविरुद्ध है, परंतु एक घटका साक्षात्कार होवै तब घटांतरकी
सजातीयतासैं स्मृत्यादिक संभवैं हैं; तैसैं “सुरभि चंदनम्” इसरीतिसैं चंदनमें
सुगंधधर्मावगाही चाक्षुषसाक्षात्कार ज्ञानरूप संबंधतैं नेत्रजन्य होवै है. यह
कथनभी नैयायिकका विरुद्ध है. काहेतैं ? जापुरुषकूं चंदनका साक्षात्कार होवै
ताकूं यह पूछै:—“किं दृष्टम्” तब द्रष्टा यद्यपि ऐसैं कहैहै “सुगंधि चंदनं दृष्टम्”
तथापि फेरि विवेचनसैं पूछै:—इसचंदनमें सुगंध है यह ज्ञान तेरेकूं किसरीतिसैं
हुया ? तब द्रष्टा यह कहैहै:—श्वेतचंदन है, यातैं सुगंध यामें अवश्य होवैगा.
रक्तचंदनमें सुगंध नहींहोवैहै. इसरीतिके श्वेतमें गंध होवै है; इसरीतिसैं सुगंध
ज्ञानमें अनुमानजन्यताके सूचक वचन कहै है. औ नेत्रसैं सुगन्धका सा-
क्षात्कार मेरेकूं हुया है ऐसा उत्तर कहै नहीं, यातैं सुगन्धका ज्ञान नेत्र-
जन्य प्रत्यक्षरूप नहीं; किंतु सुगंधअंशमें वह ज्ञान अनुमिति है चंदन
अंशमें प्रत्यक्ष है. औ “सुगंधि चंदनम्” इस वाक्यप्रयोगवाले चंदन-
द्रष्टाकूं पूछै:—या चंदनमें अल्प गंध है अथवा उत्कृष्ट गंध है ? तब ऐसैं

उत्तर कहै है:—नेत्रसँ श्वेतचंदन प्रतीत होवै है यातँ गंध सामान्यकी अनु-
मिति होवै है. गंधका प्रत्यक्ष होवै तौ गंधके उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान होवै.
यातँ गंधके उत्कर्ष अपकर्ष तौ नासिकासँ आघात करँ तत्र ज्ञान होवै,
नेत्रसँ तौ श्वेतचंदनका ज्ञान होवै है; तासँ गन्धसामान्यका ज्ञान होवै है
ऐसा उत्तर कहनेसँभी सुगंधके ज्ञानकी अनुमिति होवै है, प्रत्यक्ष होवै नहीं.
जा इंद्रियसँ रूप-रस-गंध-स्पर्श-शब्दका ज्ञान होवै ता इंद्रियसँ रूपादिकनके
उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान होवै है. जो नेत्रेंद्रियसँ गंधका ज्ञान होवै तौ गंधके
उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान द्रुया चाहिये; यातँ चंदनमें सुगंधका ज्ञान अनु-
मितिरूप है प्रत्यक्ष नहीं. अनुमितिज्ञानसँ तौ उत्कर्ष अपकर्षकी अपतीति
अनुभवसिद्ध है. धूमसँ वह्निका ज्ञान होवै वहां वह्निके अल्पत्वमहत्वका
ज्ञान होवै नहीं. औ जो नैयायिक एसँ कहे लौकिकसंबंधजन्यप्रत्यक्षसँ
विषयके उत्कर्ष अपकर्ष भासँ हैं. अलौकिकसँ विषयका सामान्यधर्म भासै
है विशेष धर्म भासै नहीं, सोभी असंगत है. काहेतँ ? सामान्य धर्मसँ तौ
परोक्ष ज्ञानसँभी विषयका प्रकाश संभवै है. अपसिद्धसंबंधसँ अपसिद्ध
प्रत्यक्षकल्पना निष्प्रयोजन है. औ विशेषरूपतँ सुगंधका प्रकाश होवै
नहीं, सामान्यरूपतँ सुगन्धका प्रकाश है. ऐसा सुगंधका ज्ञान नेत्रसँ होवै
है. इस नैयायिक वचनतँ यह सिद्ध होवै है, नेत्रसँ श्वेतचंदनका साक्षा-
त्कार होते ही सुगंधका सामान्य ज्ञान अनुमितिरूप होवै है. ना अनुमि-
तिका प्रयोजक चंदनकी श्वेतताज्ञानद्वारा नेत्र है. इमरीनिसँ सुगन्धका
ज्ञान नेत्रजन्य नहीं अनुमिति है. औ जो नैयायिक एसँ कहे:—यद्यपि
नेत्रजन्य सुगन्धका ज्ञान. उत्कर्ष अपकर्षकूं प्रकाश नहीं, यातँ अनुमितिके
समान है तथापि अनुमितिरूप संभव नहीं. काहेतँ ? “सुगंधि चंदनम्”
यह ज्ञान एक है दो नहीं; एक ही ज्ञानकूं सुगंधअंगमें अनुमितिता औ
चंदनअंगमें स्वयत्तता कहे तौ अनुमितित्व स्वयत्तत्व विगोपी धर्मका समावेग
होवैगा; यातँ स्वयं अंगमें स्वयत्त है यह कल्पनी संभव नहीं. काहेतँ ? नेत्रे

मतमें एक ज्ञानमें जैसेँ लौकिकत्व अलौकिकत्व विरोधी धर्मका समावेश है, तैसेँ अनुमितित्व प्रत्यक्षत्वका भी एक ज्ञानमें समावेश संभव है औ प्रत्यक्षत्व अनुमितित्वका विरोध तौ न्यायशास्त्रके संस्कारवालेकूं प्रतीत होवैहै. औ लौकिकत्व अलौकिकत्व तौ परस्पराभावरूप है, यातें तिनका विरोध सर्वकूं भासै है, प्रतियोगीअभावका परस्पर विरोध है. यह सकल लोकमें प्रसिद्ध है, यातें लोकप्रसिद्ध विरोधवाले धर्मनका समावेश नैयायिक मानें हैं, यातें विरोधी पदार्थनका समावेश नहीं, यह वाक्य निर्लज्ज-तामूलक है.

औ वेदांतमतमें तौ अंतःकरणकी वृत्तिरूप ज्ञान सांश होनेतें एक वृत्तिमें अंशभेदतें विरोधि धर्मनका समावेश संभव है. न्यायमतमें ज्ञानजन्यता है परंतु द्रव्य नहीं, यातें सांश नहीं. निरंशज्ञानमें विरोधी धर्मनका समावेश बाधित है, यातें "सुगंधि चंदनम्" यह ज्ञान सुगन्धअंशमें अनुमिति है औ चन्दन अंशमें प्रत्यक्ष है. अथवा ज्ञानका उपादान अन्तःकरण सांश है, यातें अन्तःकरणके परिणाम दो ज्ञान हैं. "सुगंधि" यह ज्ञान अनुमितिरूप है; "चन्दनम्" यह ज्ञान प्रत्यक्ष है. दोनूं परिणाम एक कालमें होवैहैं, यातें तिनका द्वित्व कदीभी भासै नहीं. इसरीतिसेँ "सुरभि चन्दनम्" यह ज्ञान सुगन्धअंशमें चाक्षुष नहीं औ या ज्ञानकूं किसीरीतिसेँ अलौकिकसंबंधजन्यता कहैभी तथापि "इदं रजतम्" इत्यादिक भ्रम तौ उत्करीतिसेँ संभवै नहीं. काहेतें ? शुक्तिसेँ नेत्रका सम्बंध औ रजतत्वस्मृतिकूं "इदं रजतम्" या ज्ञानकी कारणता मानें ताकूं यह पूछें हैं. शुक्तिसेँ नेत्रका सम्बंध होयकै शुक्तिरजतसाधारण धर्म चाकचिक्यविशिष्टशुक्तिरजत इदंरूपतें सामान्यज्ञान होयकै रजतकी स्मृति होवैहै, तिसतें उत्तर भ्रम होवैहै अथवा शुक्तिके सामान्यज्ञानतें पूर्वही शुक्तिमें नेत्रका सम्बंध होवै तिसी कालमें रजतत्वविशिष्ट रजतकी स्मृति होयकै "इदं रजतम्" यह भ्रम होवैहै ? जो प्रथमपक्ष कहै तौ सम्भवै नहीं. काहेतें ? प्रथम तौ शुक्तिरजत

सामान्यज्ञान, तिसरें उत्तर रजतत्वविशिष्ट रजतकी स्मृति, तिसरें उत्तर रजत-
भ्रम, इसरीतिसें तीनि ज्ञानोंकी धारा अनुभवसें बाधित है. "इदं रजतम्"
यह एक ही ज्ञान सर्वकूं प्रतीत होवै है.

औ जो ऐसैं कहैः—प्रथम शुक्तिका सामान्यज्ञान हुयेविना शुक्तिसें
नेत्रके संयोगकालमें रजतकी स्मृति होयकै "इदं रजतम्" यह भ्रम होवै है
सोभी संभवै नहीं; काहेतैं ? सकल ज्ञान चेतनरूप स्वप्रकाश है. वृत्तिरूप
ज्ञान साक्षीभास्य है. कोई ज्ञान किसी कालमें अज्ञात होवै नहीं. यह वार्त्ता
आगे प्रतिपादन करंगे; यातैं शुक्तिसें नेत्रके संयोगकालमें रजतकी स्मृति
होवै तौ स्मृतिका प्रकाश हुया चाहिये. स्मृतिमें चेतनभाग तौ स्वयंप्रकाश
है औ वृत्तिभागका साक्षीअधीन सदा प्रकाश होवै है; यातैं स्मृतिका अनु-
भव हुया चाहिये. औ नैयायिककूं शपथपूर्वक यह पूछैं, शुक्तिमें "इदं रज-
तम्" या भ्रमते पूर्वकालमें रजतस्मृतिका अनुभव तरेकूं होवै है ? तब
यथार्थवत्ता होवै तौ स्मृतिके अनुभवका अभावही कहै है, यातैं शुक्तिसें
नेत्रसंयोगकालमें भ्रमके पूर्व रजतकी स्मृति संभवै नहीं.

औ जो ऐसैं कहैः—रजतानुभवजन्य रजतगोचरसंस्कारसहित नेत्रसंयो-
गतं रजतभ्रम है, संस्कारगुणप्रत्यक्षयोग्य नहीं, किंतु अनुमेय है; यातैं उक्त-
दोष नहीं, तथापि वाकूं यह पूछैं हैंः—उद्बुद्धसंस्कार भ्रमके जनक हैं अथवा
उद्बुद्ध औ अनुद्बुद्ध दोनूं संस्कार भ्रमके जनक हैं? जो दोनूंकूं जनकता
कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं? अनुद्बुद्ध संस्कारमें स्मृत्यादिक ज्ञान
कदीभी होवै नहीं. जो अनुद्बुद्धसेंभी स्मृति हांवै तौ अनुद्बुद्धसंस्कारसें
सर्वदा स्मृति हुई चाहिये; यातैं उद्बुद्धसंस्कारमें स्मृति होवै है तैसें भ्रम-
ज्ञानभी उद्बुद्धसंस्कारमें ही संभवै है; यातैं उद्बुद्ध संस्कार भ्रमके
जनक हैं यह कहै सोभी संभवै नहीं. काहेतैं ? संस्कारके उद्बोधक मद्ग-
दर्शनादिक हैं; यातैं शुक्तिमें नेत्रके संयोगमें चाइचिइयविशिष्ट शुक्तिका
ज्ञान हुये पाछैं रजतगोचर संस्कारका उद्बोध संभवै है. नेत्रगु-

क्तिके संयोगकालमें रजतगोचरसंस्कारका उद्बोध संभवै नहीं, यातें यह मानना होवैगा. प्रथमक्षणमें नेत्रसंयोग द्वितीय क्षणमें चाक्षुषचिक्वयधर्मविशिष्ट शुक्तिका ज्ञान, तिसरें उत्तरक्षणमें संस्कारका उद्बोध तिसरें उत्तरक्षणमें रजतभ्रम संभवै है. इसरीतिसैं नेत्रसंयोगतें चतुर्थ क्षणमें भ्रमज्ञानकी उत्पत्ति सिद्ध हुई. सो अनुभवसैं बाधित है. नेत्रसंयोगसैं अव्यवहित उत्तरक्षणमें चाक्षुष ज्ञान होवैहै. तैसाही अनुभव होवैहै, यातें उक्तरीति असंगत है.

औ उक्तरीतिसैं शुक्तिके दो ज्ञान सिद्ध होवें हैं. एक तौ संस्कारका उद्बोधक सामान्यज्ञान औ दूसरा संस्कारजन्य भ्रमज्ञान. इसरीतिसैं शुक्तिके दो ज्ञानभी अनुभवविरुद्ध हैं. नेत्रसंयोग होतेही “इदं रजतम्” यह एकही ज्ञान अनुभवसिद्ध है, यातें रजतानुभवजन्यसंस्कारसहित नेत्रसंयोगतें “इदं रजतम्” यह भ्रम होवै है यह कहनाभी संभवै नहीं.

औ “सुगंधि चंदनम्” या ज्ञानकूं अलौकिकप्रत्यक्ष मानें तौभी “इदं रजतम्” यह ज्ञान तौ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंधजन्य संभवै नहीं. काहेतें? “सुगंधि चंदनम्” यह ज्ञान हुयें सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका संदेह होवैहै; यातें सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका निश्चयरूपप्राकट्य अलौकिक ज्ञानतें होवै नहीं, यह मानना चाहिये. जो अलौकिक ज्ञानतेंभी विषयका प्राकट्य होवै तौ सुगंधके अपकर्षादिकनका संदेह संभवै नहीं. औ “इदं रजतम्” या भ्रमतें औ सत्य रजतमें “इदं रजतम्” या प्रमातें रजतकी प्रकटता सम होवैहै जो भ्रम स्थलमें रजतकी प्रकटता न होवै तौ रजतके परिमाणादिकनका संदेह हुया चाहिये ? औ परिमाणादिकनका संदेह होवै नहीं, यातें भ्रमज्ञानतें रजतकी प्रकटता होवै है. औ ज्ञानलक्षण संबंधजन्य ज्ञानतें विषयकी प्रकटता होवै नहीं, यातें “इदं रजतम्” या भ्रमज्ञानका हेतु ज्ञानलक्षणसंबंध नहीं.

औ विचार करें तौ ज्ञानरूप संबंध कहूंभी संभवै नहीं. काहेतें? ज्ञान-

लक्षणसंबंधसे अलौकिक प्रत्यक्ष होवैहै; या पक्षका यह निष्कर्ष है, जहां एक पदार्थकी अनुभवजन्य स्मृति होवै अथवा अनुभवजन्य संस्कार होवै औ परंपदार्थसे इंद्रियका संबंध होवै तहां इंद्रियसंबंधीमें स्मृतिगोचर पदार्थकी अथवा संस्कारगोचर पदार्थकी प्रतीति होवै है. इंद्रियसंबंधी पदार्थ तो विशेष्यरूपमें प्रतीत होवैहै. औ स्मृतिगोचरपदार्थ विशेषणरूपमें प्रतीत होवैहै जैसे “सुगंधि चंदनम्” या ज्ञानमें नेत्ररूप इंद्रियसंबंधी चंदन विशेष्य है और स्मृतिगोचर सुगंध विशेषण है. तैसे “ इदं रजतम्” या भ्रमज्ञान-मभी इंद्रियसंबंधी शुक्ति विशेष्य है औ स्मृतिका गोचर अथवा संस्कारका गोचर रजतत्व विशेषण है. विशेषण विशेष्य दोनोंका ज्ञान प्रत्यक्ष है. या पक्षका अंगीकार होवै तो अनुमानप्रमाणका उच्छेद होवैगा. काहेसे ? “पर्वतो वद्विमान्”ऐसा अनुमितिज्ञान अनुमानप्रमाणमें होवै है, हेतुमें साध्यकी व्याप्तिके स्मरणमें अथवा साध्यकी व्याप्तिके उद्बुद्ध संस्कारमें अनुमितिज्ञान होवै है, यह अर्थ अनुमाननिरूपणमें निर्णीत है. साध्यकी व्याप्तिकी स्मृति होवै तब व्याप्तिनिरूपक साध्यकीभी स्मृति होवै है, यातें पर्वतसे नेत्रका संयोग औ वद्विकी स्मृतिसे “पर्वतो वद्विमान्” ऐसै प्रत्यक्षज्ञानका संभव होतै पक्षमें साध्यनिश्चयरूप अनुमितिज्ञानका जनक अनुमानप्रमाणका अंगीकार निष्कल है. औ गौतम कणाद कपिलादिक सर्वज्ञरुत सूत्रनमें अनुमानप्रमाण प्रत्यक्षमें भिन्न कहा है. जो अनुमानप्रमाण निष्प्रयोजन होता तौ सूत्रनमें नहीं कहते; यातें अनुमानका प्रयोजन साधक ज्ञानरूप संबंधजन्य अलौकिक प्रत्यक्ष अलौकिक है. औ जो अन्यथात्पातिवादी में कहै. प्रत्यक्षज्ञानकी विषयतामें अनुमितिज्ञानकी विषयता विलक्षण है, इमीवास्तै प्रत्यक्षके विषयमें परिमाणादिकनका संदेह नहीं होवै है औ अनुमितिके विषयमें परिमाणादिकनका संदेह होवैहै इत्तरीदिसँ परोक्षता असरोक्षतारूप विषयताका भेद अनुमितिज्ञान औ प्रत्यक्षज्ञानके भेदमें होवै है; यातें परोक्षतारूप विषयताका

संपादक प्रत्यक्षज्ञान नहीं; किंतु अनुमितिज्ञान है. ताका हेतु अनुमानप्रमाण है, यह कथनभी संभव नहीं. काहेतै? लौकिकप्रत्यक्षकी विषयता तौ अनुमितिसँ विलक्षण है, परंतु "सुगंधि चंदनम्" इत्यादिक ज्ञान सुगंधादिक अंशमें अलौकिक है, तहां सुगंधका ज्ञान अनुमितिके समान है. जैसे अनुमिति ज्ञानके विषयमें उत्कर्षादिक अनिर्णीत होवें हैं तैसे सुगंधके उत्कर्षादिकभी अनिर्णीत हैं, यातें अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयताका अनुमितिकी विषयतासँ भेद नहीं. औ भ्रमरूप अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयता रजतादिकनमें है ताका तौ यद्यपि अनुमितिकी विषयतासँ भेद अनुभवसिद्ध है, इसीवास्तै रजतकी अल्पतादिकनका संदेह होवें नहीं, तथापि ज्ञानलक्षणसंबंधजन्य अलौकिक प्रत्यक्षप्रमाकी विषयतासँ भेद नहीं. जैसे अनुमितिके विषयमें अप्राकट्य है तैसे अलौकिक प्रत्यक्षप्रमाके विषयमें अप्राकट्य है. यातें ज्ञानलक्षणसंबंधसँ पर्वतमें वदिका अलौकिक प्रत्यक्षसँ प्रकाश संभव है. अनुमितिज्ञान वास्तै अनुमानप्रमाण व्यर्थ होवैगा, औ अनुमानप्रमाण सर्वज्ञवचनसिद्ध है; यातें अनुमानकी व्यर्थतासंपादक अलौकिकप्रत्यक्ष असिद्ध है.

औ जो यह कहे. विलक्षणविषयताका संपादक अनुमितिज्ञान है, ताका हेतु अनुमानप्रमाण व्यर्थ नहीं; यह कथनही असंगत है. काहेतै? जहां अनुमानप्रमाणतें अनुमिति होवै तहां सारै अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री है. जैसे पर्वतमें वदिकी अनुमितिसँ पूर्व धूमदर्शनव्याप्तिज्ञान तौ अनुमितिकी सामग्री है, औ पर्वतमें नेत्रका संबंध औ वदिकी स्मृति यह अलौकिकप्रत्यक्षकी सामग्री है. दोनू ज्ञानोंकी दो सामग्री होतें पर्वतमें वदिका प्रत्यक्षरूपही ज्ञान होवैगा, अनुमितिज्ञान हीर्य नहीं; यातें अनुमानप्रमाण व्यर्थ ही होवैहे. काहेतै? यह न्यायशास्त्रका निर्णीत अर्थ है, जहां एकगोचर अनुमितिसामग्रीका औ अपरगोचर प्रत्यक्षसामग्रीका समावेश होवै तहां अनुमिति सामग्री प्रचलै. जैसे पर्वतमें नेत्रमंयोग तौ

पर्वतके प्रत्यक्षकी सामग्रीका औ वद्विकी अनुमितिकी सामग्रीका समावेश हुआ वद्विकी अनुमिति होवैहै, पर्वतका प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं. जहां धूमसँ औ वद्विसँ नेत्रका संयोग होवै औ धूमसँ वद्विकी व्याप्तिका ज्ञान होवै तहां वद्विकी अनुमितिकी सामग्री है औ वद्विके प्रत्यक्षकी सामग्री है; यातँ समानगोचर उभयज्ञानकी सामग्री है; तहां प्रत्यक्षसामग्री प्रबल है; यातँ वद्विका प्रत्यक्षही ज्ञान होवैहै. वद्विकी अनुमिति होवै नहीं. औ पुरुषमें “ पुरुषो न वा” ऐसा संदेह होयके “पुरुषत्वव्याप्यकरादिमानयम्” ऐसा प्रत्यक्षरूप परामर्शज्ञान औ पुरुषतँ नेत्रका संयोग होवै तहां परामर्श तौ पुरुषकी अनुमितिकी सामग्री है औ पुरुषके नेत्रसंयोग पुरुषके प्रत्यक्षकी सामग्री है. तहां पुरुषका प्रत्यक्षज्ञानही होवै है पुरुषकी अनुमिति होवै नहीं; यातँ एकविषयके दोनू ज्ञानोंकी सामग्री होवै तिनमें प्रत्यक्ष सामग्री प्रबल है; यातँ वद्विकी अनुमितिसामग्री होतँभी अलौकिक संबंधरूप सामग्रीतँ वद्विका प्रत्यक्षज्ञानही होवैगा इस रीतिसँ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंधतँ प्रत्यक्ष ज्ञानकी उत्पत्ति मानँ तौ अनुमान प्रमाण व्यर्थ है.

जो नैयायिक ऐसँ कहै:—यद्यपि भिन्न विषय होवै तहां प्रत्यक्षसामग्रीसँ अनुमितिसामग्री प्रबल है, औ समानविषय होवै तहां अनुमिति सामग्रीसँ प्रत्यक्ष सामग्री प्रबल है, तथापि समानविषय होनेमेंभी लौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री अनुमितिसामग्रीमें प्रबल है. औ अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री तौ अनुमितिकी सामग्रीसँ सारं दुबल है, यातँ पर्वतमें वद्विकी अनुमिति सामग्रीमें अलौकिक प्रत्यक्ष सामग्रीका बाध होनेतँ अनुमानप्रमाण निष्कल नहीं यह कहनाभी समीचीन नहीं. काहेतँ ? जहां स्थानुमें “स्थानुं न वा” ऐसा संदेह होयके “पुरुषत्वव्याप्यकरादिमानयम्” ऐसा ज्ञान होयके “पुरुष एवायम्” ऐसा ज्ञान रूप प्रत्यक्ष होवैहै, तहां नैयायिकवचनकी रीतिमें अनुमिति दृष्टं चाहिये, प्रत्यक्ष नहीं हुवा चाहिये. काहेतँ ? उक्तस्थलमें स्थानुमें पुरुषत्वका प्रत्यक्ष

होनेतैं भ्रमप्रत्यक्ष है, औ भ्रमप्रत्यक्षकी तेरे मतमें अलौकिक सामग्री है; यातैं अनुमिति सामग्रीसैं अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्रीकूं दुर्बल मानैं तौ उक्त स्थलमें अनुमिति हुई चाहिये, औ जो उक्तस्थलमें पुरुषका भ्रम अनुमिति रूप मानैं तौ उत्तरकालमें "पुरुषं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय द्रुया चाहिये; यातैं दोनूं समानविषय होवैं तहां लौकिकप्रत्यक्षसामग्रीकी नाई अलौकिकप्रत्यक्षसामग्रीभी प्रबल है; अनुमिति सामग्री दुर्बल है; यातैं ज्ञानलक्षणसंबंधसैं प्रत्यक्षकी उत्पत्ति मानैं तौ अनुमितिज्ञानकूं बाधिके पर्वतादिकनमें बह्नि आदिकनका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवैगा; यातैं अनुमान प्रमाण निष्फल होवैगा. इसकारणतैं जो अनुमानप्रमाण मानैं ताके मतमें स्मृति ज्ञानसहित इंद्रियसंयोगतैं वा संस्कारसहित इंद्रियसंयोगतैं व्यवहित वस्तुका प्रत्यक्ष ज्ञान संभवै नहीं; यातैं शुक्तिका रजतत्वरूपतैं प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति संभवै नहीं.

अनिर्वचनीयवादमें न्यायोक्तदोषका उद्धार ॥ ६४ ॥

औ अनिर्वचनीयख्यातिवादमें जो दोष कहा है सो कहते हैं. अनिर्वचनीयख्यातिके मतमें विषयकी औ ज्ञानकी कारणता दोषमें मानैं हैं. अन्यथाख्यातिवादमें ज्ञानकी कारणता मानैं हैं विषयकी नहीं. यातैं अन्यथाख्यातिवादमें लाघव है. औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं अन्यथाख्यातिभी माननी होवै है. अन्यथाख्यातिवादीकूं अनिर्वचनीयख्याति माननी होवै नहीं, यातिभी लाघव है; यह कथनभी अविवेकमूलक है. काहेंतैं ? अन्यथाख्यातिवादीकूं श्रुतिस्मृतिकी आज्ञातैं स्वप्नमें तौ अनिर्वचनीयख्याति अवश्य माननी चाहिये. वेदोक्त अर्थका पुरुषमतिकल्पित युक्तसमुदायमें अन्यथा भावकल्पन आस्तिककूं योग्य नहीं आ शुक्तिरजतका तादात्म्य-प्रतीत होवैहैं. जैसे इदंपदार्थमें रजतत्वका समवाय प्रतीत होवै है तैं इदंपदार्थका औ रजतका तादात्म्य प्रतीत होवै है. इदंपदार्थ शुक्ति है, शुक्तिरजतका तादात्म्य अन्यस्थानमें प्रतिष्ठ नहीं, यातैं पुरोवर्तिद्वयमें

शुक्तिरजतका तादात्म्य अनिर्वचनीय उपजै है। जो अनिर्वचनीयतादात्म्यकी उत्पत्ति नहीं मानें तौ अपसिद्धकी अपरोक्षप्रतीति नहीं होवैगी। औ तादात्म्यकी अपरोक्ष प्रतीति होवै है। औ जो नैयायिक आग्रहते यह कहैः— शुक्तिमें रजतत्वका समवायही भासै है, याकाभी यह अर्थ है समवाय-संबन्धते रजतत्व भासै है/औ शुक्तिरजतका तादात्म्य भासै नहीं ऐसा कहें तौ शुक्तिज्ञानते उत्तरकालमें “नेदं रजतम्” ऐसा बाध होवै है। ताका बाध्य इदं पदार्थमें रजतका तादात्म्य है। जो भ्रमकालमें इदंपदार्थमें रजतका तादात्म्य नहीं भासै तौ बाध निर्दिपय होवैगा। जो केवल रजतत्वका समवायही शुक्तिमें भासै तौ “ नात्र रजतत्वम्” ऐसा बाध हुया चाहिये। याते शुक्तिमें रजतका तादात्म्य भासै है सो शुक्तिरजतका तादात्म्य उभयसापेक्ष है। कहूं प्रसिद्ध नहीं; याते अनिर्वचनीय तादात्म्यकी उत्पत्ति अन्यथाख्यातिवादमें आवश्यक है केवल अन्यथाख्यातिमें निर्वाह होवै नहीं।

औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं अन्यथाख्याति माननी होवै है। औ अद्वैतग्रंथकारोंने मानी है, यह कथनभी अद्वैतग्रंथनके अभिप्रायके अज्ञानते है। कहेंते ? अद्वैतवादमें कहूंभी अन्यथाख्याति नहीं। सार अनिर्वचनीय-ख्याति है। बहुत क्या कहेंः—जहां प्रमा ज्ञान कहें हैं, तहां अद्वैत सिद्धा-तमें विषय औ ज्ञान अनिर्वचनीय है, औ किउने ख्यानोंमें अन्यथाख्याति लिखी है ताका यह तात्पर्य है। जहां अधिष्ठान आरोप्यका संबंध होवै औ परोक्ष भ्रम होवै तहां अन्यथाख्यातिभी संभवै है, परंतु सार अन्यथाख्याति संभवै नहीं। जहां आरोप्य व्यवहित हुया अपरोक्ष भ्रम होवै तहां अनिर्वचनीयख्याति आवश्यक है, याते आवश्यक अनिर्वचनीयख्यातिही सार मानी चाहिये। इसरीतिमें अन्यथाख्यातिका कथन संभवाभिप्रायते है अगीकणी-यत्त्वानिप्रायते नहीं। जहां आत्मसत्ताभी अनात्ममें अन्यथाख्याति कही तहांभी आत्मसत्ताका अनिर्वचनीय संबंध उरजै है। इमगीतिमें जहां अनि-वाचनीयसंबंधीकी उत्पत्ति नहीं संभवै तहां अनिर्वचनीय संबंधका अंगीकार

है. तैसैं परोक्षभ्रम होवै तहांभी अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति ब्रह्मविद्या-भरणमें लिखी है, परंतु परोक्षभ्रम होवै तहां अन्यथाख्याति मानै तौभी दोष नहीं है, इसवास्तै सरलबुद्धितै परोक्षभ्रम अन्यथाख्यातिरूप कहा है.

औ जो ऐसैं कहै:—“तदेवेदं रजतम्” इसरीतिसैं शुक्तिमें रजतका प्रत्यभिज्ञा भ्रम होवै तहां अनिर्वचनीयरजतकी पुरोवर्तिदेशमें उत्पत्ति मानै तौ सन्निहितरजतमें तौ तत्ता संभवै नहीं. यातैं देशांतरस्थ रजतवृत्ति रजतत्वकी औ तत्ताकी शुक्तिपदार्थमें प्रतीति होवै है, अथवा तादात्म्यसंबंधसैं देशांतरस्थ रजतकी प्रतीति होवै है, यातैं उक्त स्थलमें अन्यथाख्याति आवश्यक है.

यह कथनभी असंगत है; काहेतैं ? उक्त प्रत्यभिज्ञामेंभी अनिर्वचनीयरजतही विषय है; देशांतरस्थ नहीं. काहेतैं ? प्रमातासैं संबंधविना अपरोक्ष अवभास संभवै नहीं; औ देशांतरस्थ रजतका प्रमातासैं संबंध बाधित है, यातैं देशांतरस्थ रजतकी प्रतीति नहीं. औ जहां यथार्थ प्रत्यभिज्ञा होवै तहांभी तत्ता अंशमें स्मृति है यह सिद्धांत है; यातैं “तदेवेदं रजतम्” यह भ्रमरूप प्रत्यभिज्ञाभी तत्ताअंशमें स्मृति है. औ “इदं रजतम्” इतने अंशमें अनिर्वचनीय प्रत्यक्ष है; यातैं कहूंभी अन्यथाख्याति आवश्यक नहीं. जहां अनिर्वचनीयविषयकी उत्पत्ति नहीं संभवै, तहां अनिर्वचनीय संबंधकी उत्पत्ति होवै है. जैसे आत्मानात्मका अन्योन्याध्यास होवै, तहां अनात्मामें आत्मा औ आत्मधर्म अनिर्वचनीय उपजैं हैं, यह कहना संभवै नहीं; यातैं आत्माका आत्मधर्मनका अनात्मामें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है. इसरीतिसैं सारै अनिर्वचनीय ख्यातिसैं निर्वाह होवै है कहूंभी अन्यथाख्याति माननी होवै नहीं.

औ जो अन्यथाख्यातिवादीनैं अनिर्वचनीयख्यातिवादमें यह गारव कहा वा दोषकूं अनिर्वचनीय रजतादिक औ तिनके ज्ञानकी कारणता माननेवें केवल ज्ञानकी कारणता माननेमें लायव है. अन्यथाख्यातिवादमें

रजत तो देशांतरमें प्रसिद्ध है; ताके रजतत्वधर्मका शुक्तिमें ज्ञान होवै है, अथवा तादात्म्यसंबंधसे रजतका शुक्तिमें ज्ञान होवै है. इसरीतिसें केवल ज्ञानही दोषजन्य है. औ अनिर्वचनीयख्यातिवादमें विषय औ ज्ञान दोनू दोषजन्य कहें हैं, यातें गौरव है.

यह कथनभी असंगत है. काहेतें ? लाघवबलतें अनुभवसिद्ध पदार्थका लोप करै तो यथार्थ ज्ञानके विषयभी नहीं मानें औ विज्ञानवादकी रीतिसें केवल विज्ञानही मानै तो अतिलाघव है. जैसे अनुभवसिद्ध घटादिक मानिके लाघवसहस्रत विज्ञानवादका त्याग है. तैसें अपरोक्षप्रतीति सिद्ध अनिर्वचनीय रजतादिक मानिके अन्यथाख्यातिवादभी त्याज्य है.

औ विचार करें तो गौरवभी अन्यथाख्यातिवादमें है. काहेतें ? देशांतरस्थ रजतका ज्ञान मानै ताके मर्म यह गौरव है. रजतनेत्रसंयोगकी रजतसाक्षात्कारमें कारणता निर्णीत है; तिस निर्णीतका त्याग होवै है, औ रजत आलोकसंगसें रजतका साक्षात्कार निर्णीत है. अन्यथाख्यातिवादमें शुक्तिआलोकसंगसें रजतका भ्रमसाक्षात्कार होवैहै, सो अनिर्णीत है, यातें अनिर्णीतका अंगीकार होवैहै. तैसें ज्ञानलक्षणसंबंध अप्रसिद्ध है, यातें अप्रसिद्धका अंगीकार होवै है. औ जो ज्ञानलक्षणसंबंधकूं मानै तांभी जा पदार्थका अलौकिक संबंधसें प्रत्यक्ष होवैहै ताकी प्रकटता होवै नहीं. इसीवास्तें "सुगंधि चन्दनम्" इसरीतिसें सुगंधका अलौकिक प्रत्यक्ष हुयेभी "सुगंध साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै नहीं. औ अलौकिक संबंधजन्य रजतभ्रम हुये रजतकी प्रकटता होवैहै. इसीवास्तें भ्रमतें उन्नरकालमें "रजतं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवैहै. इसरीतिसें ज्ञानलक्षण संबंधजन्य यथार्थज्ञानमें प्राकट्य जनकता नहीं है. भ्रमस्थलमें अलौकिकज्ञानकूं प्राकट्यजनकता मानी सोभी अप्रसिद्धकल्पना है. इसरीतिसें अनेक प्रकारकी अप्रसिद्ध कल्पना अन्यथाख्यातिवादमें होनेसें या पक्षविषे ही गौरव है. औ दोषकूं अनिर्वचनीय विषयकी जनकता तां श्रुति-

स्मृतिबलतँ स्वप्नमें है, अप्रसिद्ध कल्पना नहीं। ब्रह्मानन्दकृत अनि-
र्वचनीयवादमें अन्यथाख्यातिका खंडन विशेष कन्या है सो प्रकार कठिन
है, यातँ ब्रह्मविद्याभरणकी सुगमरीतिसँ अन्यथाख्यातिवादकी हेयता प्रति-
पादन करी, यातँ अन्यथाख्याति असंगत है।

अख्यातिवादकी रीति औ खंडन अख्यातिवादीका तात्पर्य ॥ ६५ ॥

जैसँ अन्यथाख्याति असंगत है तैसँ अख्यातिवाद भी असंगत है।
प्रभाकरका अख्यातिवाद है। यह ताका तात्पर्य है। अन्यशास्त्रमें यथार्थ
अयथार्थ भेदसँ दो प्रकारका ज्ञान मान्या है। यथार्थ ज्ञानसँ प्रवृत्ति
निवृत्ति सफल होवै है। अयथार्थ ज्ञानसँ प्रवृत्ति निवृत्ति निष्फल होवै है।
यह सकल शास्त्रका लेख असंगत है। काहेतँ ? अयथार्थज्ञान अप्रसिद्ध है,
सारे ज्ञान यथार्थही होवै है। जो अयथार्थ ज्ञानभी होवै तौ पुरुषकू ज्ञान
होते ही ज्ञानत्व सामान्य धर्म देखिके उत्पन्न हुयँ ज्ञानमें अयथार्थका
संदेह होयकै प्रवृत्तिनिवृत्तिका अभाव होवैगा। काहेतँ ? ज्ञानमें यथार्थत्व
निश्चय औ अयथार्थतासंदेहका अभाव पुरुषकी प्रवृत्तिनिवृत्तिके हेतु है।
औ अयथार्थताके संदेह होनेतँ दोनूँ सम्भवं नहीं; औ अयथार्थ ज्ञानकू
नहीं मानँ तत्र उत्पन्न हुये ज्ञानमें उक्त संदेह होवै नहीं। काहेतँ ? कोई
ज्ञान अयथार्थ होवै तौ तिसकी ज्ञानत्वधर्मतँ सजातीयता अपनँ ज्ञानमें
देखिके अयथार्थत्व संदेह होवै सो अयथार्थ ज्ञान है नहीं। सारे ज्ञान
यथार्थ ही है, यातँ ज्ञानमें अयथार्थतासंदेह होवै नहीं। इस रीतिसँ अज्ञान
अप्रसिद्ध है, जहां शुक्तिमें रजतार्थीदी प्रवृत्ति होवै है औ भयहेतुक रज्जुमें
निवृत्ति होवै है, वहांभी रजतका प्रत्यक्षज्ञान औ सर्पका प्रत्यक्षज्ञान
नहीं है, वहांभी रजतका प्रत्यक्ष ज्ञान औ सर्पका प्रत्यक्षज्ञान टक-
स्थलमें होवै तौ यथार्थ तौ संभवं नहीं; यातँ अयथार्थ होवै सो
अयथार्थ ज्ञान अलीक है, यातँ टकस्थलमें रजतका औ सर्पका प्रत्यक्ष-

ज्ञान नहीं; किंतु रजतका स्मृतिज्ञान है औ शुक्तिका इदंरूपतै सामान्य-
ज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसँ पूर्वानुभूत सर्पका स्मृतिज्ञान है औ सामान्य इदं-
रूपतै रज्जुका प्रत्यक्ष ज्ञान है. शुक्तिसँ तथा रज्जुसँ दोपसहित नेत्रका
सम्बंध होवैहै, यातँ शुक्तिका तथा रज्जुका विरोपरूप भासै नहीं; किंतु
सामान्यरूप इदंता भासै है. औ शुक्तिसँ नेत्रके सम्बंधजन्य ज्ञान हुये रजतके
संस्कारउद्बुद्ध होयकै शुक्तिके सामान्यज्ञानतँ उत्तरक्षणमें रजतकी स्मृति
होवैहै; तैसँ रज्जुके सामान्यज्ञानतँ उत्तरक्षणमें सर्पकी स्मृति होवैहै.
यद्यपि सकल स्मृतिज्ञानमें पदार्थकी तत्ताभी भासै है, तथापि दोपसहित
नेत्रके सम्बंधतँ संस्कार उद्बुद्ध होवै तहां दोपके माहात्म्यतँ तत्ताअंशका
प्रमोप होवै है, यातँ प्रमुष्टतत्ताकी स्मृति होवे है. प्रमुष्ट कहिये लुप्त हुई है
तत्ता जिसकी सो प्रमुष्टतत्ताके शब्दका अर्थ है. इसरीतिसँ “इदं
रजतम्, अयं सर्पः” इत्यादिक स्थलमें दो ज्ञान हैं. तहां शुक्तिका औ
रज्जुका सामान्य इदंरूपका प्रत्यक्ष ज्ञान यथार्थ है औ रजतका तथा
सर्पका स्मृतिज्ञानभी यथार्थ है. यद्यपि विरोप शुक्तिरज्जुभागकू त्यागिकै
प्रत्यक्षज्ञान हुया है औ तत्ताभागरहित स्मृतिज्ञान हुया है, तथापि
एक भाग त्यागनेसँ ज्ञानअयथार्थ होवै नहीं, किंतु अन्यरूपतँ ज्ञानकू
अयथार्थ कहँ हैं, यातँ उक्त ज्ञान यथार्थ है अयथार्थ नहीं. इसरीतिसँ
भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है.

अख्यातिवादीकारे अन्यकृतशंकाका उद्धार ॥ ६६ ॥

औ जो शास्त्रांतरवाले ऐमें कहँ—जा पदार्थमें इष्टसाधनता ज्ञान होवे
तामें प्रवृत्ति होवै है; औ जामें अनिष्टसाधनता ज्ञान होवै तामें निवृत्ति
होवै है. अख्यातिवादीके मतमें शुक्तिमें इष्टसाधनता ज्ञान कहँ तो भ्रमका
अंगीकार होवै, यावँ इष्टसाधनता ज्ञानके अभावतँ शुक्तिमें रजतार्थकी प्रवृत्ति
नहीं हुई पाहिये. तैसँ रज्जुमें अनिष्टसाधनत्व है नहीं. औ ताका ज्ञान मानँ
तो भ्रमका अंगीकार होवै, यावँ अनिष्टसाधनताज्ञानके अभावतँ निवृत्ति नहीं

हुई चाहिये, यातें भ्रमज्ञान आवश्यक है. ताका इसरीतिसँ अख्यातिवादी समाधान करैहैं:—जा पदार्थमें पुरुषकी प्रवृत्ति होवै ता पदार्थका सामान्य-रूपतँ प्रत्यक्षज्ञान औ इष्ट पदार्थकी स्मृति औ स्मृतिके विषयतँ पुरोवर्ति-पदार्थका भेदज्ञानाभाव तैसँ स्मृतिज्ञानका पुरोवर्तिके ज्ञानतँ भेदज्ञानाभाव इतनी सामग्री प्रवृत्तिकी हेतु है, यातँ भ्रमज्ञानविना प्रवृत्ति संभवै है। जो विषयका औ ज्ञानका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिमें हेतु कहै तौ उदासीन दशामें प्रवृत्ति हुई चाहिये. औ विषयका सामान्यज्ञानसहित इष्टकी स्मृतिही प्रवृत्तिका कारण कहै तौ “देशांतरे तद्रजतं किंचिदिदम्” इसरीतिसँ देशांतरसंबंधी रूपतँ रजतकी स्मृति होवै औ शुक्तिका किंचिद् रूपतँ ज्ञान होवै तहांभी रजतार्थकी प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातँ इष्टपदार्थतँ विषयका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्तिका हेतु है. उक्त स्थलमें इष्ट रजतका शुक्तिसँ भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं, यातँ प्रवृत्ति होवै नहीं। जो इष्टपदार्थका पुरोवर्तिसँ भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिकी सामग्रीमें मिलावै औ दोनूके ज्ञानका भेदज्ञानाभाव नहीं कहै तौ “इदं रजतम्” इसरीतिसँ दो ज्ञान होयकै इदंपदार्थका मेरेकू प्रत्यक्षज्ञान हुआहै औ रजतका स्मृतिज्ञान हुआ है. इसरीतिसँ दोनू ज्ञानोंके भेदका ज्ञान होवै अथवा इदंपदार्थका ज्ञान औ रजतपदार्थका ज्ञान मेरेकू परस्पर भिन्न हुयेहैं. इसरीतिसँ भेदज्ञान होवै; तहांभी विषयक-भेदज्ञान नहीं, यातँ प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातँ ज्ञानका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्ति सामग्रीमें कहा चाहिये. उक्तस्थलमें पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान औ इष्टरजतकी स्मृति है, तैसँ पुरोवर्तिसँ इष्टरजतका भेदज्ञानका अभावभी है परंतु दोनू ज्ञानोंका भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं. इसरीतिसँ उभयविधभेदज्ञानाभाव सहित इष्टस्मृतिसहित पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान प्रवृत्तिका हेतु है. सो पुरोवर्ति शुक्तिका इदंरूपतँ सामान्यज्ञान यथार्थ है. यातँ भ्रमका अंगीकार निष्फल है. जहां शुक्तिमें रजतका भेदज्ञान होवै तहां रजतार्थकी प्रवृत्ति होवै नहीं औ शुक्ति-ज्ञानमें रजतज्ञानका भेदग्रह होवै तहांभी प्रवृत्ति होवै नहीं; यातँ भेदज्ञान

प्रवृत्तिका प्रतिबंधक है, प्रनिबंधका अभाव कारण होवै है, यातँ भेदज्ञाना-
 भावमें प्रवृत्तिकी कारणता माननेमें अप्रसिद्धकी कल्पना नहीं; औ जहां
 रज्जुदेशतँ भय हेतुसँ पलायन होवै है; तहांभी सर्पभ्रम नहीं होवै है; किंतु
 द्वेषगोचर सर्पकी स्मृति औ रज्जुका सामान्यज्ञान तैसँ ज्ञान औ तिनके
 विषयका भेदज्ञानाभाव पलायनके हेतु हैं. पलायनभी प्रवृत्तिविशेष है, परंतु
 वह प्रवृत्ति विषयके अभिमुख नहीं; किंतु विमुखप्रवृत्ति है. विमुखप्रवृत्तिमें
 द्वेषगोचरकी स्मृति हेतु है, सन्मुखप्रवृत्तिमें इच्छागोचरकी स्मृति हेतु है,
 इसरीतिसें भयजन्य पलायनादि क्रिया होवै ताकूं प्रवृत्ति कहो अथवा निवृत्ति
 कहो ताका हेतु द्वेषगोचरपदार्थकी स्मृति है; औ जहां शुक्तिज्ञानसँ
 रजतार्थकी प्रवृत्तिका अभावरूप निवृत्ति होवै ताका हेतु तौ शुक्तिज्ञान है,
 सोभी भ्रम नहीं. औ जहां सत्यरजतमें रजतार्थकी प्रवृत्ति होवै तहां तौ
 रजतत्वविशिष्ट रजतका ज्ञानही रजतार्थकी प्रवृत्तिका हेतु है. पुरोवर्तिस-
 त्परजतमें रजतका भेदज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु नहीं, यातँ विशिष्टज्ञानमें
 प्रवृत्तिजनकताका सर्वथा छोप नहीं. काहेतँ ? जहां सत्य रजत है तहां
 पुरोवर्तिसत्यरजतमें रजतका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिका हेतु कहै तौ संभवै नहीं
 जो प्रतियोगी प्रसिद्ध होवै ताका अभाव व्यवहारगोचर होवै है अप्रसिद्ध
 प्रतियोगीका अभाव व्यवहारयोग्य नहीं. जैसें शशशृंगाभावका प्रतियोगी
 अप्रसिद्ध है, यातँ शशशृंगाभावभी अलीक है. अलीक पदार्थसें कोई व्यव-
 हार होवै नहीं. केवल शब्दप्रयोग औ विकल्परूपज्ञान तौ अलीक पदार्थ-
 का होवै है. औ अलीक पदार्थमें कारणता कार्यता नित्यता अनित्यतादिक
 व्यवहार होवै नहीं; यातँ प्रसिद्ध पदार्थका अभावही व्यवहारयोग्य होवै है
 अप्रसिद्धका अभाव किन्ही व्यवहारके योग्य नहीं; यातँ अलीक है. सत्य-
 रजतमें रजतका भेद है नहीं यातँ सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै नहीं
 जो भ्रम ज्ञानकृतनै तौ सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै. अग्न्यानिवा-
 दीके मतमें भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है, यातँ सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै

नहीं इस रीतिसे सत्यरजतमें रजतप्रतियोगिक भेदज्ञानरूप प्रतियोगीके असंभवतें सत्यरजतमें रजत प्रतियोगिक भेदज्ञानका अभाव अलीक है; तामें प्रवृत्तिकी जनकता संभवे नहीं, यातें सत्यरजतस्थलमें पुरोवर्तिदेशमें रजतत्वविशिष्ट रजत है, ऐसा विशिष्ट ज्ञानही रजतार्थकी प्रवृत्तिका हेतु है औ अख्यातिवादमें भ्रमज्ञान तो है नहीं सारे ज्ञान यथार्थ है तथापि कहूं प्रवृत्ति सफल होवै है, इसका हेतु कत्या चाहिये; तामें यह हेतु है; विशिष्ट-ज्ञानजन्यप्रवृत्ति सफल होवै है, भेदज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति निष्फल होवै है, रजतदेशमभी भेदज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति कहे तो सारै समप्रवृत्ति हुई चाहिये यातें सफलवृत्तिका जनक विशिष्टज्ञान मानना चाहिये औ जहां सत्यरजतमें रजतार्थकी प्रवृत्ति नहीं होवै तहां प्रवृत्त्यभावरूप निवृत्ति है, ताका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानाभाव है, तहांभी भ्रमरूप रजताभावज्ञान नहीं, काहेतें ? प्रवृत्ति निवृत्ति परस्पर प्रतियोगी अभावरूप हैं, प्रवृत्तिरूप प्रतियोगीका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञान है; औ प्रवृत्तिअभावरूप निवृत्तिका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानका अभाव है, इसरीतिसे अख्यातिवादमें विषय नहीं होवै औ विषयार्थकी प्रवृत्ति होवै ताके हेतु इष्ट स्मृत्यादिक हैं, विशिष्टज्ञान नहीं, जहां शुक्तिदेशमें "इदं रजतम्" ऐसा ज्ञान होवै सो एक ज्ञान नहीं है, शुक्तिका इदमाकार सामान्य ज्ञान है, रजतकी प्रमुष्टतनाक स्मृति है, इन दो ज्ञानोंसे प्रवृत्ति होवै है, परंतु भेदज्ञानाभाव होवै तब प्रवृत्ति होवै है, भेदज्ञान हुया प्रवृत्ति होवै नहीं, यातें उक्त ज्ञानद्वयसहित भेद-ज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु है.

औ बहुत ग्रंथनमें असंबन्ध ग्रहाभावसे प्रवृत्ति कही है, ताका यह अर्थ है:—शुक्तिमें रजतत्वका असंबन्ध है, तैसे रजतकाभी इदंपदार्थमें तादात्म्य संबन्ध नहीं, ऐसा जाकूं ज्ञान होवै ताकी प्रवृत्ति होवै नहीं, यातें असंबन्ध ग्रहका अभाव प्रवृत्तिका हेतु है यातें भेदग्रहाभावके समान अर्थही सिद्ध होवै है, परंतु इसरीतिसे प्रवृत्ति होवै सो निष्फल होवै है, औ विषय

देशमें विषयार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु विशिष्टज्ञान है. विशिष्टज्ञानसें जहां प्रवृत्ति होवै तहां सफल होवै है. भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है. सर्वज्ञान यथार्थ है/जहां ज्ञानद्वयसें निष्फल प्रवृत्ति होवै, तहां ज्ञानद्वयकूंही भ्रम कहैहै. यह प्रभाकरका अख्यातिवाद है. ज्ञानद्वयका विवेकाभाव औ उभयविषयका विवेकाभाव अख्यातिपदका परिभाषिक अर्थ है.

अख्यातिवादका खण्डन ॥ ६७ ॥

यह मतभी समीचीन नहीं. काहेतें ? शुक्तिमें रजतभ्रमतें प्रवृत्त हुये पुरुषकूं रजतका लाभ नहीं होवै तब पुरुष यह कहै है, रजतशून्यदेशमें रजतज्ञानसें मेरी निष्फल प्रवृत्ति हुई; इसरीतिसें भ्रमज्ञान अनुभवसिद्ध है, ताका लोप संभवै नहीं. औ मरुभूमिमें जलका बाध होवै तब यह कहै है, मरुभूमिमें मिथ्याजलकी प्रतीति मेरेकूं हुई या बाधतेंभी मिथ्या जल औ ताकी प्रतीति होवै है. अख्यातिवादीकी रीतिसें तौ रजतकी स्मृति औ शुक्तिज्ञानके भेदाग्रहतें मेरी शुक्तिमें प्रवृत्ति हुई ऐसा बाध हुया चाहिये. औ मरुभूमिके प्रत्यक्षसें औ जलकी स्मृतिसें मेरी प्रवृत्ति हुई, ऐसा बाध हुया चाहिये औ विषय तथा भ्रमज्ञान दोनूं त्यागिके अनेक प्रकारकी विरुद्ध कल्पना अख्यातिवादमें हैं. तथाहिः—नेत्रसंपोगहुयें दोपके माहात्म्यतें शुक्तिका विरोध रूपतें ज्ञान होवै नहीं यह कल्पना विरुद्ध है. तैसें तत्कारके प्रमोषतें स्मृति-कल्पना विरुद्ध है; औ विषयनका भेद है औ भासें नहीं. तैसें ज्ञानोंका भेद है कदीभी भासें नहीं. यह कल्पना विरुद्ध है, औ रजतकी प्रतीतिकालमें अभिमतदेशमें रजतप्रतीति होवै है, यातें अख्यातिवाद अनुभवविरुद्ध है. औ अख्यातिवादीके मतमें रजतका भेदग्रह प्रवृत्तिका प्रतिबंधक होनेतें रजतके भेदग्रहका अभाव जैसें रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु मान्या है, तैसें सत्त्वरजतस्थलमें रजतका अभेदग्रह निवृत्तिका प्रतिबंधक अनुभवसिद्ध है यातें रजतके अभेदग्रहका अभाव निवृत्तिका हेतु होवैगा. इसरीतिमें रजतके भेदज्ञानका अभाव रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है, औ रजतके अभेद-

ज्ञानका अभाव रजतार्थीकी निवृत्तिका हेतु है. शुक्तिदेशमें “इदं रजतम्”
 ऐसे दो ज्ञान होवें तहां अख्यातिवादीके मतमें दोनूं हैं. काहेतें ? शुक्तिमें
 रजतका भेद तो है, परंतु दोषबलतें रजतके भेदका शुक्तिमें ज्ञान होवै नहीं
 यातें प्रवृत्तिका हेतु रजतके भेदज्ञानका अभाव है। औ शुक्तिमें रजतका
 अभेद है नहीं. औ अख्यातिवादमें भ्रमका अंगीकार नहीं, यातें शुक्तिमें
 रजतके अभेदका ज्ञान संभवै नहीं. इस रीतिसैं शुक्तिमें रजतार्थीकी निवृ-
 त्तिका हेतु रजतके अभेदज्ञानका अभाव है. रजतार्थीकी सामग्री दोनूं हैं।
 औ प्रवृत्ति निवृत्ति दोनूं परस्पर विरोधी हैं. एककालमें दोनूं संभवै नहीं.
 औ दोनूके असंभवतें दोनूका त्याग करै सोभी संभवै नहीं. काहेतें ?
 प्रवृत्तिका अभावही इसस्थानमें निवृत्तिपदार्थ है, यातें प्रवृत्तिका त्याग करै
 निवृत्तिप्राय होवै है. निवृत्तिका त्याग करै प्रवृत्तिप्राय होवै है. इसरीतिसैं उभ-
 यके त्यागमें औ उभयके अनुष्ठानमें अशक्त हुवा अख्यातिवादी व्याकुल
 होयकै लज्जातें प्राणत्याग करैगा. यातें अख्यातिवाद मरणका हेतु है या अर्थमें
 अनेक कोटि हैं. क्लिष्ट जानिकै लिखी नहीं.

औ अख्यातिवादीके मतमेंभी इच्छाविना भ्रमज्ञानकी सामग्री बलतें
 सिद्ध होवै है. जहां धूमरहित वह्निसहित पर्वतमें धूलिपटल देखिके “वह्नि-
 व्याप्यधूमवान्” ऐसा परामर्श होवै है, तहां वह्निकी प्रमारूप अनुमिति
 होवै है. काहेतें ? अनुमितिका विषय वह्नि पर्वतमें विद्यमान है, यातें प्रमाई
 ताका हेतु “वह्निव्याप्यधूमवान्पर्वतः” इसरीतिसैं पर्वतमें वह्निव्याप्य धूमके
 संबंधका ज्ञान तो अख्यातिवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेतें ? पर्वतमें
 धूमका संबंध है नहीं। औ भ्रमज्ञानका अंगीकार होवै तो धूमसंबंधरहित
 पर्वतमें धूमसंबंधका ज्ञान होवै; भ्रम ज्ञानका अंगीकार नहीं; यातें धूमरहितमें
 धूमसंबंधका ज्ञान संभवै नहीं. यातें पर्वतमें धूमके असंबंधज्ञानका अभावही
 परामर्शही उक्त अनुमितिका कारण होतै सार पक्षमें हेतुका असंबंधज्ञाना-
 भावही अनुमितिका कारण मान्या चाहिये. जहां पक्षमें हेतुका संबंध है तहां

पक्षमें हेतुके असंबंधज्ञानका अभाव है, औ पक्षमें हेतुका संबंधज्ञानभी है, परंतु जहां उक्तपर्वतमें धूम नहीं है औ अनुमिति होवैहै, तहां पक्षमें हेतुका संबंधज्ञान संभवै नहीं. औ हेतुके असंबंधज्ञानका अभाव सारै संभवै है, यातें पक्षमें हेतुके असंबंध ज्ञानका अभावही अनुमितिका कारण अख्याति वादमें सिद्ध होवैहै; यातें वक्ष्यमाणरीतिसें गलग्रहन्व्यायतें अख्यातिवादीके मतमें अनुमितिरूप भ्रमज्ञानकी सिद्धि होवै है. तथाहि—जैमें बद्धिका व्याप्य धूम है; तैसैं इष्टसाधनत्वका व्याप्य रजतत्व है; "यत्र यत्र रजतत्वं तत्र इष्टसाधनत्वम्" इसरीतिसें रजतत्वमें इष्टसाधनताकी व्याप्ति है; जामें जाकी व्याप्ति होवै सो वाका व्याप्य होवैहै, जाकी व्याप्ति होवै सो व्यापक होवै है; इसरीतिसें इष्टसाधनत्व व्यापक है, रजतत्व व्याप्य है, व्याप्य हेतु होवै है, व्यापक साध्य होवै है, यह प्रकार अनुमानमें लिखा है. यातें रजतत्व हेतुसैं इष्टसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति होवै है. यह अर्थ तौ सर्वके मतमें निर्विवाद है, अन्यमतमें तौ पक्षमें व्याप्य हेतुके संबंधज्ञानतें व्यापक साध्यकी अनुमिति होवैहै. औ अख्यातिवादमें पक्षमें व्याप्य हेतुके असंबंधज्ञानाभावतें साध्यकी अनुमिति होवैहै, यह अर्थ प्रतिपादन कन्या है. यातें "इदं रजतम्" इसरीतिसें जहां शुक्तिदेशमें ज्ञान होवै तहां इदंपदार्थ शुक्तिमें रजतत्वका ज्ञान तौ नहीं है, तथापि रजतत्वके असंबंधका ज्ञान नहीं; यातें रजतत्वके असंबंधका ज्ञानाभाव होनेतें इदंपदार्थरूप पक्षमें रजतत्वरूप हेतुके असंबंध ज्ञानाभावतें इष्टसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति इच्छाविना सामग्रीबलतें सिद्ध होवैहै, सो इदंपदार्थमें इष्टसाधनत्वकी अनुमिति भ्रमरूप है. काहेतें ? इदंपदार्थ शुक्ति है, तामें इष्टसाधनत्व है नहीं. इष्टसाधनत्वरहितमें इष्टसाधनत्वका अनुमिति ज्ञान भ्रमरूप है. इसरीतिसें गलग्रहन्व्यायतें अख्याति वादीके मतमें भ्रमज्ञानकी सिद्धि होवै है. धूलिपट्ट सहित पर्वतमें. जो धूमका परामर्श कया तहां धूमका संबंधज्ञान पर्वतमें मानें तौ धूमका संबंधज्ञानही भ्रमरूप मानना होवै है औ तिमरवर्तमें धूमका असंबंधज्ञानाभाव अनुमितिका हेतु बहै तौ तिमरस्थानमें तौ भ्रमज्ञानके अनंगीकारमेंभी निवाह

हुया, परंतु सकल अनुभूतिमें हेतुके असंबंधज्ञानाभावकू कारण मानिके शुक्तिमें रजतत्वके असंबंधज्ञानाभावतै इष्टसाधनत्वकी भ्रमरूप अनुभूति सिद्ध हुई. इसरीतिसै उभयतःपाशारज्जुन्यायतै अख्यातिवादीके मतमें भ्रम सिद्ध होवै है.

और भी अख्यातिवादमें दोष है:—जहां रंग, रजत धरे होवै तिनका “इमे रजते” ऐसा ज्ञान होवै; यह ज्ञान अन्यमतनकी रीतिसै तौ रंग अंशमें भ्रम है औ रजतअंशमें प्रमा है; औ रंगमें तथा रजतमें तथा रज-तत्व धर्मकू विषय करै है; यातै रंग अंशमें रजतत्वविशिष्ट ज्ञान है; औ अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तौ है नहीं. उक्त ज्ञानभी सर्वअंशमें यथार्थ है, परंतु रजतअंशमें तौ रजतत्वसंसर्गग्रह है. औ रंगअंशका इंदरूपतै ज्ञान है तामै रजतत्वके असंबंधका अग्रह है; इसरीतिसै भेदकल्पन अनुभव-विरुद्ध है. काहेतै ? रंग औ रजतका “इमे रजते” इसरीतिसै एकरूप उल्लेख होवै है, तामै उक्तभेदकथनकी रीतिसै विलक्षण उल्लेख हुया चाहिये, औ रंग अंशमें रजतत्वका संबंधग्रह तौ भ्रमके अनंगीकारतै संभवै नहीं; रजतअंशमेंभी रजतत्वके असंबंधका अग्रह मानै तौ संभवै है. काहेतै? रजतमें रजतत्वके असंबंधका ग्रह नहीं है; किंतु संबन्धका ग्रह है यातै एकरूप उल्लेखभी संभवै है, परंतु जहां प्रवृत्तिका विषय अभिमुख होवै तहां संसर्गविशिष्ट ज्ञानसै प्रवृत्ति होवै है यह पूर्व नियम कहा है. ताका त्याग होवैगा! औ जो-ऐसै कहे जहां प्रवृत्तिका विषय इष्टपदार्थही अभिमुख होवै अनिष्ट पदार्थ अभिमुख होवै नहीं. तहां संसर्गविशिष्टका ज्ञान होवै है! जैसे केवल रजतका “इदं रजतम्” यह ज्ञान रजतत्ववि-शिष्टका ज्ञान है. औ जहां इष्ट रजत अनिष्ट रंग दोनू अभिमुख होवै औ अनिष्टपदार्थकाभी इष्टकी नाई इदमाकार ज्ञान होवै तहां इष्ट पदार्थमें भी रजतत्वविशिष्ट ज्ञान होवै नहीं; किंतु रजतत्वके असंबंधज्ञानका अभाव होवै है. यह माननमें “इमे रजते” इसरीतिसै समान उल्लेख संभवै है.

रजत और रंगका इदमाकार सामान्य ज्ञान है। तैसँ रंगमें रजतत्वका असंबंध तो है परंतु असंबंधका दोषतँ ज्ञान नहीं, यातँ रंगमें रजतत्वके असंबंध ज्ञानका अभाव है; औ रजतमें रजतत्वका असम्बन्ध नहीं; यातँ असंबन्ध-ज्ञानका अभाव है। यातँ एकरस उल्लेख संभवै है, परंतु उक्तरीतिसँ रजत-अंशमेंभी निष्फल प्रवृत्ति हुई चाहिये, यातँ उक्त स्थलमें रजतअंशमें रज-तत्वविशिष्टका ज्ञान है। काहेतँ ? अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तो है नहीं। जासँ निष्फल प्रवृत्ति होवै; किंतु इष्टपदार्थके भेदके ज्ञानतँ जो प्रवृत्ति होवै सो निष्फल होवै है; औ विशिष्टज्ञानतँ सफल प्रवृत्ति होवै है, यातँ रंग रजत पुरोवर्ति होवै औ "इमे रजते" ऐसा ज्ञान होवै तहां रंग रजतका इदंरूपसँ तो ज्ञान सम है, परंतु रजतका इदंशमें रजतत्व-विशिष्ट ज्ञान है; औ रंगके इदंशमें रजतत्वके संबन्धका अग्रह है, अथवा रजतका भेदाग्रह है। जहां रजतत्वका असंबंध है तहां रजतका भेद है, यातँ रजतत्वके असंबंधका अग्रह औ रजतभेदका अग्रह कहनेमें अर्थभेद नहीं। इसरीतिसँ अख्यातिवादमें "इमे रजते" या स्थानमें समान उल्लेख संभवै नहीं, यातँ अख्यातिवाद अमंगल है।

भ्रमज्ञानवादीके मतमें उक्तदोषका असंभव ॥ ६८ ॥

औ जो भ्रमज्ञानकृ माने तिनके मतमें दोष कत्याः—जो भ्रमज्ञानभी प्रसिद्ध होवै तो सर्वज्ञानोंमें भ्रमज्ञानमेंदेहनें निष्कंप प्रवृत्ति नहीं होवैगी, सोभी संभवै नहीं। काहेतँ ? अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तो नहीं है, सारे ज्ञान यथार्थ है परंतु ज्ञानमें प्रवृत्ति तो कहूँ सफल होवै है, कहूँ निष्फल होवै है यातँ प्रवृत्तिमें सफलता निष्फलताकी संगतकर तो ज्ञानोंमें विलक्षणता अख्यातिवादीनेभी मानी है। जहां संशयविशिष्ट ज्ञानमें प्रवृत्ति होवै सो सफल होवै है, यातँ सफल प्रवृत्तिका जनक संशयविशिष्ट ज्ञान प्रमा है। अगृहीत भेदज्ञानइदमें निष्कल प्रवृत्ति होवै है। निष्कल प्रवृत्तिके जनक दो ज्ञान होवै हैं नो अज्ञाना है। यद्यपि तिसके भावामावर्त ज्ञानोंमें

प्रमात्व अप्रमात्व नहीं है, तथापि प्रवृत्तिकी विलक्षणताके हेतु प्रमात्व-अप्रमात्व तौ अख्यातिवादीकूं इष्ट है औ अप्रमात्व संज्ञातैंभी अख्यातिवादीका विद्वेष होवै तौभी अगृहीत भेदज्ञानद्वयमें सफल प्रवृत्तिजनक ज्ञानतैं विलक्षणता तौ अनुभवसिद्ध है औ अख्यातिवादीनैं मानी है, यातैं व्यवहार भेदवास्तै संज्ञांतर करणीय है, यातैं प्रसिद्ध संज्ञातैं ही व्यवहार करना योग्य है. इसरीतिसें भ्रमज्ञानके अनंगीकारमें भी भ्रमके स्थानमें निष्फल प्रवृत्तिके जनक जो अगृहीत भेद यथार्थ ज्ञान होवै और सफल प्रवृत्तिका जनक रजतमें रजतत्वविशिष्ट ज्ञान होवै तिनमें ज्ञानस्वरूप समान धर्म देखिकै यह संदेह संभवै है. जैसें शुक्तिमें अगृहीत भेद दो ज्ञान हैं तिनका भेद प्रतीत नहीं होवैहै. तैसें यह ज्ञानभी अगृहीतभेदज्ञानद्वयरूप है, अथवा भेदरहित एक है. जो अगृहीतभेदज्ञानद्वयरूप होवैगा तौ रजतका लाभ प्रवृत्तिसें नहीं होवैगा; या संदेहतैं अख्यातिवादमेंभी निष्कंपप्रवृत्ति संभवै नहीं, यातैं निष्कंपप्रवृत्तिका असंभव दोनूं मतमें समान है, इसरीतिसें अख्यातिवादभी असंगत है.

प्रमात्व अप्रमात्वके स्वरूप उत्पत्ति और ज्ञानका प्रकार, प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप ॥ ६९ ॥

अनिर्वचनीयख्यातिही निर्दोष है:—सख्याति आदिक पंचविध-वादका विस्तारसें खंडन विवरण आदिक ग्रंथनमें है इहां रीतिमात्र जनार्द है. अख्यातिवादीनैं सिद्धांतमतमें निष्कंप प्रवृत्तिका असंभव दोष कहा; तिस दोषका अख्यातिवादमें भी संभव कहा औ स्वमतमें उद्धार नहीं कया ताका यह उद्धार है:—जिसपदार्थका जो ज्ञान होवै वा ज्ञानमें अप्रमात्वनिश्चय होवै तौ प्रवृत्ति, होवै नहीं. अप्रमात्वका संदेह होवै तौ सकंप प्रवृत्ति होवै है. प्रमात्वका निश्चय होवै तौ निष्कंप प्रवृत्ति होवै है; इसवास्तै प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप औ तिनकी उत्पत्ति औ तिनके ज्ञानका प्रकार कहेहै. प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप पूर्व कहा है. स्मृतिमें भिन्न जो अपायित

अर्थगोचर ज्ञान सो प्रमा है; तासैं भिन्न ज्ञान अप्रमा है; या कहनेतें यह जाना जावै है. स्मृतिभिन्न अवाधित अर्थ गोचर ज्ञानका धर्म प्रमात्व है, तासैं अन्यज्ञानका धर्म अप्रमात्व है, तथापि पूर्वउक्त पारिभाषिक प्रमात्व स्मृतिमें नहीं है औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमेंभी मानना चाहिये, काहेतें? स्मृतिज्ञानसैंभी पुरुषकी प्रवृत्ति होवैहै. जिस स्थानमें स्थित इष्ट पदार्थकी स्मृति होवै तिसस्थानमें पुरुषकी प्रवृत्ति होवैहै. स्मृतिज्ञानमें प्रमात्वका निश्चय होवै तो निष्कंष प्रवृत्ति होवै है, यातें प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमेंभी है, यातें उक्त स्वरूप प्रमात्वसैं अन्यविध प्रमात्वका स्वरूप कहा चाहिये. सकल शास्त्रनमें स्मृतिसैं भिन्न ज्ञानमें अनुभव व्यवहार करैं हैं, संस्कारजन्यज्ञानमें स्मृतिव्यवहार करैं हैं, यथार्थ अनुभवमें प्रमा व्यवहार करैं हैं. औ तासैं भिन्नमें अप्रमा व्यवहार करैं हैं. इसरीतिसैं ज्ञानत्व धर्म तो सकल ज्ञानमें होनेतें व्यापक है औ अनुभवत्व स्मृतित्व ज्ञानत्वके व्याप्य हैं परस्पर विरोधी हैं, तसैं प्रमात्व धर्मभी अनुभवत्वका व्याप्य है. काहेतें? अनुभवत्व तो यथार्थानुभव औ अयथार्थानुभवमें रहैहै. औ प्रमात्वधर्म यथार्थानुभवमेंही रहै है यातें अनुभवत्वका व्याप्य प्रमात्व है, तसैं यथार्थत्वकाभी प्रमात्व व्याप्य है. काहेतें? यथार्थत्व तो नत्यपदार्थकी स्मृतिमें भी रहैहै. औ स्मृतिमें प्रमात्व रहे नहीं, यातें यथार्थत्वकाभी प्रमात्व व्याप्य है, यह शास्त्रकारनकी पारिभाषा है. याके अनुसार प्रमाका स्मृतिमें भिन्न अवाधित अर्थगोचर ज्ञान प्रमा कहिये है; यह उक्षण कहा है. जिस प्रमात्वके ज्ञानमें पुरुषकी निष्कंष प्रवृत्ति होवै ऐसा प्रमात्वस्मृतिमेंभी मानना चाहिये; यातें हम प्रसंगमें यथार्थत्वका व्याप्य प्रमात्व नहीं; किंतु यथार्थ-सका नामही प्रमात्व है. पूर्वउक्त पारिभाषिक प्रमात्व तो स्मृतिमें नहींहै यथार्थत्वहै यातें पूर्वउक्त प्रमात्व यथार्थत्वरूप नहीं, किंतु तानें भिन्नहै औ तानें न्यूनदेशवृत्ति होनेतें यथार्थत्वका व्याप्य है. औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व विचारणीय है, सो

स्मृति साधारण है, यातें यथार्थत्वसँ न्यूनदेशवृत्ति नहीं; किंतु यथार्थ-
त्वरूपही प्रमात्व विचारणीय है. औ जो स्मृतिज्ञानमें प्रमाव्यवहारसँ सर्वथा
विद्वेष होवै. तौ प्रमात्वज्ञानसँ निष्कंप प्रवृत्ति होवै है, इसवाक्यकू त्यागिकै
यथार्थत्वज्ञानसँ निष्कंपप्रवृत्ति होवै है, ऐसा वाक्य कहै; इसरीतिसँ या
प्रसंगमें प्रमात्वका एकही अर्थ है; यातें या प्रसंगमें यथार्थत्वधर्मका
प्रमात्वशब्दसँ व्यवहार है.

न्यायवैशेषिकमतमें ज्ञानकी उत्पादकसामग्रीतें
बाह्यसामग्रीतें प्रमात्व अप्रमात्वकी उत्पत्ति.

(परतः प्रामाण्यवाद औ परतः अप्रामाण्यवाद.) ॥७०॥

पायशास्त्रके मतमें ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै
1हा. औ ज्ञानकी ज्ञापकसामग्रीसँ प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं; याकू परतः
प्रामाण्यवाद कहँ हैं. या प्रसंगमें प्रमात्वका नाम प्रामाण्य है. परतः कहिये
मन्यतें प्राण्यकी उत्पत्ति होवै है, अन्यतेंही प्रामाण्यका ज्ञान होवै है;
ज्ञानकी सामग्रीतें भिन्न सामग्री परशब्दका अर्थ है, यातें यह निष्कर्ष
हूयाः—ज्ञानकी सामग्रीतें प्रमात्वकी सामग्री भिन्न है. ज्ञानकी उत्पत्तिकी
सामग्री तौ इंद्रिय अनुमानादिक पूर्व कही है, तासँ प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै
तौ सकल ज्ञान प्रमा हुये चाहियें. अप्रमाज्ञानका लोप होवैगा; यातें ज्ञानकी
उत्पत्तिकी सामग्रीसँ अधिक सामग्रीमें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है. जहां अधिक
सामग्री नहीं है तहां ज्ञानमें प्रमात्वधर्म होवै नहीं, यातें भ्रमज्ञानका लोप
नहीं सो अधिक सामग्री गुण है. जहां गुणरहित इंद्रिय अनुमानादिकनतें
ज्ञान होवै तहां प्रमा होवै है, गुण रहित इंद्रियानुमानादिकनतें ज्ञान होवै सो
प्रमा नहीं. प्रत्यक्ष प्रमाकी उत्पत्तिमें विषयके अधिकें देगमें इंद्रियका संयोग
गुण है औ साध्यके व्याप्यहेतुका साध्यवत्पक्षमें ज्ञान अनुमितिप्रमाकी
उत्पत्तिमें गुण है. जहां व्यभिचारी हेतुका पक्षमें ज्ञान होवै, तहां अनुमिति
प्रमाकी सामग्री पक्षमें हेतुका ज्ञान तौ है, परंतु व्याप्यहेतुका ज्ञानरूप गुण

नहीं; यातें अनुमिति प्रमा होवै नहीं, इस रीतिसँ ज्ञानवृत्ति प्रमात्व धर्मकी उत्पत्तिमें ज्ञानकी जनक सामग्रीतँ अन्य गुणकी अपेक्षा होनेतँ परतः प्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है. /

प्रामात्वकी नाई ज्ञानवृत्ति अप्रामात्वकीभी परतः उत्पत्ति होवै है. काहँतँ ? भ्रमज्ञान दोषजन्य होवै है; यह वार्ता प्रसिद्ध है. औ प्रमाज्ञानमें दोष हेतु नहीं; यातँ ज्ञानकी सामग्रीतँ दोष बाह्य है सो दोष अनंतप्रकारका है. इसरीतिसँ ज्ञाननामग्रीतँ दोष पर है. भिन्नकू पर कहँ हैं तासँ अप्रमाकी उत्पत्ति होनेतँ परतः अप्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है. अप्रामात्वकू अप्रामाण्य कहँ हैं. इसरीतिसँ प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रामात्वकी उत्पत्ति परतः होवै है.

ज्ञान औ ज्ञानत्वकी सामग्रीतँ अन्यकारणतँ

प्रामात्वके ज्ञानकी उत्पत्ति (परतःप्रामाण्यग्रहणाद्) ॥ ७१ ॥

तँमें ज्ञानके ज्ञानकी सामग्रीतँ प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं; किंतु ज्ञानका औ ज्ञानत्वका जा सामग्रीतँ ज्ञान होवै तासँ अन्यकारणतँ प्रमात्वका ज्ञान होवै है. जैसे प्रत्यक्षादिक प्रमाणतँ घटादिकनका ज्ञान होवै तँमें मनःसंगुक्त समवायसंबंधतँ घटादिज्ञानका ज्ञान होवै है. नेत्रादिप्रमाणतँ घटका ज्ञान होवै ताका "अयं घटः" ऐसा आकार है. औ मनोरूप प्रमाणतँ घटज्ञानका प्रत्यक्ष होवै ताका "घटमहं जानामि" ऐसा आकार है. "घटमहं जानामि" या भावस ज्ञानका विषय घटज्ञान है जो घटभी विषय है. काहँतँ? ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय कहिये है. घटादिकनका ज्ञान व्यवसाय कहिये है. अनुव्यवसायज्ञानका यह स्वभाव है. व्यवसायके विषयकू त्याग नहीं किंतु विषयसहित व्यवसायकू प्रकाश है; उगी यातँ ज्ञानके ज्ञानकी अनुव्यवसाय संज्ञा है. व्यवसायके अनुभागीकू अनुव्यवसाय कहँ हैं. जैसे व्यवसायके घटादिक विषय हैं तँमें अनुव्यवसायकेभी घटादिक विषय हैं; यातँ व्यवसायके अकार अनुव्यवसाय है औ अनुव्यवसायज्ञानका आत्माभी विषय है. काहँतँ ? यह नियम है. ज्ञान इच्छा इति सुग दुःख द्वेष च

आत्माके विशेष गुण हैं. इनमें किसी एक गुणकी प्रतीति होवै तो आत्मा की प्रतीति होवै किसीकी प्रतीति नहीं होवै तो आत्माकी प्रतीति होवै नहीं यातें सकल विशेषगुणनकूं त्यागिकै आत्माकी प्रतीति होवै नहीं तैसैं आत्माकूं त्यागिकै केवल ज्ञानादिकनकी प्रतीति होवै नहीं, यातें घटके ज्ञानका ज्ञान होवै तब आत्माकाभी ज्ञान होवै है, यातें व्यवसायज्ञानकूं औ ताके विषय घटकूं तैसैं व्यवसायके आश्रय आत्माकूं "घटमहं जानामि" यह ज्ञान प्रकाशै है; इसीवास्त्वे त्रिपुटीगोचर ज्ञानकूं अनुव्यसाय कहैं हैं अनुव्यवसाय ज्ञानका करण मन है, यातें सकल विषयनतें मनका संबंध कहा चाहिये. जैसे घटज्ञान आत्मा विषय है, तैसैं घटत्व ज्ञानत्व आत्मत्वभी घटज्ञानके ज्ञानके विषय हैं. घटज्ञानसैं तो मनका स्वसंयुक्त समवायसंबंध है, औ ज्ञानत्वसैं स्वसंयुक्त समवेत समवाय संबंध है, आत्मासैं स्वसंयोग संबंध है, आत्मत्वसैं स्वसंयुक्त समवायसंबंध है, औ घटसैं तो मनका संबंध प्रत्यक्षका हेतु संबधै नहीं. काहेतैं ? बाह्यपदार्थका ज्ञान स्वतंत्रमनसैं होवै नहीं. यातें घटसैं मनका अलौकिक संबंध कहा चाहिये. लौकिक संबंधसैं बाह्यपदार्थका ज्ञान मनसैं होवै नहीं. अलौकिक संबंधसैं बाह्यपदार्थकाभी मनसैं ज्ञान होवै है, सो अलौकिकसंबंध ज्ञानलक्षण है. अनुव्यवसायज्ञानका विषय जो व्यवसाय ज्ञान सोई मनका घटसैं संबंध है ताका यह स्वरूप है. स्वसंयुक्त समवेतज्ञान अथवा स्वसंयुक्त समवेतज्ञानविषयता घटसैं मनका संबंध है. ज्ञानलक्षणवाक्यमें लक्षणशब्दका स्वरूप अर्थ करैं तब तो आय-संबंध है, लक्षणशब्दका ज्ञापक अर्थ करैं तब द्वितीय संबंध है. स्वशब्दका अर्थ मन है तासैं संयुक्त आत्मतामें समवेतव्यवसायज्ञान है सो घटमें रहै, यातें उक्त ज्ञानही मनका घटमें संबंध होनेतैं घटका मानसज्ञान होवै है औ द्वितीय पक्षमें उक्तज्ञानकी विषयत्वरूप संबंध घटमें है. व्यवसायज्ञानके विषय घटपटत्व दोनुं हैं, यातें व्यवसायरूप संबंधसैं अनुव्यवसाय ज्ञानके दोनुं विषय हैं. इसरीतिमें घटज्ञानादिक अनुव्यवसायज्ञानके विषय हैं; यातें ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय है. ताकी सामग्री मनःमंयोगादि-

रूप है, तासैं ज्ञानका औ ज्ञानत्वका ज्ञान होवैहै, प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं; किंतु ज्ञान होयकै पुरुषकी सफल प्रवृत्ति होवै तासैं उत्तरकालमें प्रवृत्तिजनक ज्ञानमें प्रमात्वका अनुमिति ज्ञान होवै है. जैसे तडागमें जलके प्रत्यक्ष ज्ञानतैं जलार्थीकी प्रवृत्ति हुये जलका लाभ होवै तत्र पुरुषकूं ऐसा अनुमान होवैहै, “इदं जलज्ञानं प्रमा सफलप्रवृत्तिजनकत्वात् । यत्र यत्र सफल-प्रवृत्तिजनकत्वं तत्र प्रमात्वम् । यथा निर्णतप्रमायाम्” इहां वर्तमान जलज्ञान पक्ष है. यद्यपि अनुमानकालमें जलज्ञान अतीत है तथापि वर्तमानके समीप भूत भविष्यतभी वर्तमानही कहियेहै; यातैं वर्तमान जलज्ञानही पक्ष कहा अतीत नहीं कहा. प्रमात्व साध्य है. आगे हेतुदृष्टांत स्पष्ट है. व्यतिरेक दृष्टांत कहना होवै तौ “यत्रयत्र सफलवृत्तिजनकत्वं नास्ति, तत्र प्रमात्वं नास्ति । यथा शुक्लौ रजतज्ञानम्” इसरीतिसैं वाक्य कहे, या अनुमानतैं जलज्ञानमें प्रमात्वका निश्चय होवै है. इसरीतिसैं सकल ज्ञानोंमें सफल प्रवृत्तिसैं प्रमात्वकी अनुमिति होवै है. जलज्ञानग्राहक सामग्री “जल-महं जानामि” या अनुव्यवसायकी सामग्री है; प्रमात्वग्राहक सामग्री उक्त अनुमान है. सो अनुव्यवसायकी सामग्रीतैं भिन्न होनेतैं पर है; यातैं परतः प्रमात्वग्रह होवै है. यद्यपि न्यायमतमें अनुमितिका विषय पक्षभी होवै है, औ उक्त अनुमितिकें जलज्ञान पक्ष है यातैं प्रमात्वका अनुमानभी ज्ञान-ग्राहक सामग्री है, तैसैं अनुव्यवसायभी दो प्रकारका होवै है. एक तौ “जलमहं जानामि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, जहां प्रमात्व निश्चयतैं उत्तर अनुव्यवसाय होवै तहां “जलं प्रमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, यातैं उक्त अनुमानरूप ज्ञानग्राहकसामग्रीतैं प्रमात्वका निश्चय हुआ औ द्वितीय अनुव्यवसायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक है, तासैं प्रमा-त्वका निश्चय हुआ. इस रीतिमें निष्ठांतकोटि स्वतःप्रामाण्यग्रहकी भाति हुई; तथापि जो जो ज्ञानग्राहक सामग्री सो सारी प्रमात्वकी ग्राहक है यह निष्ठांतकोटि है; ज्ञानग्राहक सकल सामग्रीतैं “जलमहं जानामि”

या अनुव्यवसायकी सामग्रीभी अंतर्भूत है, ताँतें प्रमात्वका ग्रह होवै नहीं, याँतें सिद्धांत कोटिका अंगीकार नहीं.

इसरीतिसेँ घटादिकनके ज्ञानतें घटादिकनका प्रकाश होवै है. घटादिकनके प्रकाश हुयेभी घटादिकनके ज्ञानका औ ज्ञानके आश्रय आत्माका प्रकाश होवै नहीं. जिसकालमें अनुव्यवसायज्ञान होवै तब घटादिक विषयसहित औ आत्मसहित घटादिज्ञानका प्रकाश होवै है, परंतु अनुव्यवसायज्ञानतें व्यवसायकी त्रिपुटीका प्रकाश होवै है अनुव्यवसायका प्रकाश होवै नहीं. जब अनुव्यवसायगोचर अनुव्यवसाय होवै तब प्रथम अनुव्यवसायका प्रकाश होवै है द्वितीय अनुव्यवसाय अप्रकाशित ही रहै है. प्रथम अनुव्यवसाय तौ व्यवसायगोचर है, अनुव्यवसायगोचर द्वितीय अनुव्यवसाय है. "घटज्ञानमहं जानामि" यह द्वितीय अनुव्यवसायका स्वरूप है. द्वितीय अनुव्यवसायका व्यवहार इष्ट होवै तौ "घटज्ञानस्य ज्ञानमहं जानामि" ऐसा तृतीय अनुव्यवसाय होवै है, परंतु न्यायमतमें घटज्ञानसेँ घटका प्रकाश होयकेँ घटका व्यवहार सिद्ध होवै है. घटव्यवहारमें घटज्ञानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. घटज्ञानका व्यवहार इष्ट होवै तब अनुव्यवसायकेँ घटज्ञानका प्रकाश होयकेँ घटज्ञानका व्यवहार होवै है, अनुव्यवसायकेँ प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिसेँ जाका व्यवहार इष्ट होवै ताँकेँ ज्ञानकी अपेक्षा है. विषयका प्रकाशक जो ज्ञान सो प्रकाशित होवै अथवा अप्रकाशित होवै ताँकेँ प्रकाशमें उपयोग नहीं. जो प्रकाशितज्ञानमें ही विषयका प्रकाश होवै तौ न्यायमतमें अनवस्था दोष होवै. काहेंतें ? जा ज्ञानतें विषय प्रकाश होवै सो ज्ञान स्वप्रकाश तौ है नहीं; ताँका प्रकाशक ज्ञानांतर होवै तब ज्ञानतें विषयका प्रकाश होवै तिस प्रथम ज्ञानका प्रकाशक ज्ञानांतरका अन्य ज्ञान चाहिये, तृतीयका प्रकाशक चतुर्थ ज्ञान चाहिये; इसरीतिसेँ अनवस्था दोष होवै परस्पर सापेक्ष प्रकाश मान तौ अन्योन्याश्रय चक्रिका दोष होवै. याँतें विषयकेँ प्रकाशमें अपने प्रकाशकी

ज्ञान अपेक्षा करे नहीं, किंतु स्वव्यवहारमें प्रकाशकी अपेक्षा है, जहां घटादिक विषयका व्यवहार इष्ट होवै तहां घटज्ञानकी घटके प्रकाशवास्ते अपेक्षा है। अप्रकाशितज्ञानसंही घटका व्यवहार होवैहै, जैसे जब घटका ज्ञान नहीं होवै है तिसकालमें भी जलधारणादि प्रयोजनकी सिद्धि घट करै है; स्वकार्यमें प्रकाशकी अपेक्षा घट करै नहीं। तैमें ज्ञानका कार्य विषयका प्रकाश है, ता विषयप्रकाशरूप कार्यमें अपने प्रकाशकी अपेक्षा ज्ञान करै नहीं, घटकी नाई स्वव्यवहारमें प्रकाशवास्ते ज्ञानकी अपेक्षा ज्ञान करैहै, जा ज्ञानका व्यवहार इष्ट होवै तिस ज्ञानका ज्ञान होवै है, ज्ञानज्ञानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं। इच्छाके विषयकू इष्ट कहें हैं; यानें न्यायमतमें अनवस्था दोष कहें हैं, सो तिनका अधिवेकमूलक प्रत्याप है, इसरीतिमें न्यायमतमें कोई ज्ञान स्वप्रकाश नहीं, यानें ज्ञानके ज्ञानकी जासैं उत्पत्ति होवै नो ज्ञानग्राहक सामग्री कहिये है, अनुव्यवसाय-ज्ञानकी सामग्री मनःसंयोगादिक, औ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंध है, सो अनुव्यवसायभेदमें नाना है, तैमें "जलज्ञानं प्रमा" यह अनुमितिभी ज्ञानका ज्ञान है, ताका जनक अनुमान है, सोभी ज्ञानग्राहक सामग्री है; औ तामें जलज्ञानके प्रमात्वरु ज्ञान नहीं होवै है, औ "जलं प्रमिनोपि" इय अनुव्य-सायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक सामग्री है; औ तामें जलज्ञानके प्रमात्व ज्ञान होवै है, परंतु "जलमहं जानामि" यह अनुव्यवसायभी जलज्ञान का ज्ञान है औ जलज्ञानके प्रमात्वरु प्रमात्वे नहीं; यानें ज्ञानग्राहक सामग्री उक्त अनुव्यवसाय सामग्रीमें जलज्ञानके प्रमात्वरु अद्यतन होवैतें जलज्ञान-ग्राहक सकल सामग्रीमें जलज्ञानके प्रमात्वरु अद्यतन नहीं होवैतें स्वतःप्रामाण्यग्रह होवै नहीं; किंतु प्रमात्वरु प्रामाण्यग्रह होवैतें, जो जो ज्ञानग्राहक सामग्री तिन नवैतें प्रमात्वरु होवै, ताकू स्वतः प्रामाण्यग्रह बहें हैं, या पक्षमें प्रमात्वरुभेदकू त्वादिक् किन्ही ज्ञानका ज्ञान होवै नहीं, प्रमात्व ज्ञानत्व ये उभयपरमविशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवैहै, केवल ज्ञानव्यवसंदि-

शिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवै नहीं. औ परतः प्रामाण्यग्रहवादमें प्रथम अनुव्यवसायतै प्रमात्वकं त्यागिकै ज्ञानत्वविशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवैहै, फेरि अन्य अनुव्यवसायतै वा उक्त प्रकारके अनुमानतै प्रमात्वका ज्ञान होवै है.

मीमांसक औ सिद्धांतमत स्वतः प्रामाण्यवादमें दोष ॥ ७२ ॥

मीमांसकमतमें औ सिद्धांतमतमें स्वतः प्रामाण्यग्रहका अंगीकार है न्यायवैशेषिक मतमें परतः प्रामाण्यग्रहका अंगीकार है औ स्वतः प्रामाण्यग्रहमें यह दोष कह्या है. जहां एक पदार्थका अनेकवार ज्ञान होयकै प्रवृत्ति हुई होवै तहां तौ ज्ञानके प्रमात्वमें कहुं संदेह होवै नहीं. काहेतै ? अनेकवार सफल प्रवृत्ति होयकै प्रमात्वनिश्चय होय जावै है, सो : प्रमात्वनिश्चय प्रमात्वसंशयका विरोधी है, परंतु जा पदार्थका अपूर्व ज्ञान होवै ताके ज्ञानमें प्रमात्वका संदेह होवै है, सो नहीं हुया चाहिये. काहेतै ? अद्वैतमतमें औ प्रभाकरके मतमें तौ ज्ञान स्वप्रकाश है; यातै ज्ञान कदीभी अग्रहीत होवै नहीं गृहीतही होवै है, यातै प्रमात्वभी साथिही गृहीत होवै तौ निर्णत पदार्थका संदेह होवै नहीं, यातै प्रमात्वका संदेह संभवै नहीं. सिद्धांतपक्षमें तौ प्रकाशरूप ज्ञान है, प्रकाशपदार्थका ज्ञानपदार्थसँ भेद नहीं.

प्रभाकरके मतमें सारै ज्ञानतै त्रिपुटीका प्रकाश ॥ ७३ ॥

औ प्रभाकरके मतमें ज्ञानके विषयमें प्रकाश होवै है. प्रकाशका हेतु ज्ञान है. जैसे घटका ज्ञान होवै तब घट ज्ञानतै घटका प्रकाश होवै. तैमें घटका ज्ञान अपने स्वरूपका प्रकाश करै है. औ अपना आभय जो आत्मा ताका प्रकाश करै है, सारै ज्ञान त्रिपुटीकं प्रकाशै है. ज्ञाना ज्ञान त्रेषका समुदाय त्रिपुटी कहिये है. इसरीतिसँ प्रभाकरके मतमें अपने स्वरूपकूंभी ज्ञान विषय करै है औ अपने प्रमात्वकूं विषय करै है.

मुरारिमिश्रका मत ॥ ७४ ॥

औ मुरारिमिश्रके मतमें ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसायतै होवै है.

औ तिस ज्ञानका प्रकाशक अनुमितिही प्रमात्वका प्रकाश मान्या है; यातें अनुव्यवसायसैं उत्तरप्रमात्वका संदेह नहीं हुया चाहिये.

भट्टका सिद्धांत ॥ ७५ ॥

तैसैं भट्टका यह सिद्धांत है:—घटादिकनके ज्ञानका ज्ञान प्रत्यक्षरूप होवै नहीं. काहेतैं ? ज्ञानगुण प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातैं ज्ञानका ज्ञान अनुमितिरूप होवै है, मानसप्रत्यक्षरूप नहीं. सो अनुमिति ज्ञान इसरीतिसैं होवै है इन्द्रियविषयके संयोगतैं प्रत्यक्षज्ञान होवै अथवा अनुमिति ज्ञान होवै सकल ज्ञानतैं घटादिक विषयमें ज्ञातता नाम धर्म उपजै है, इसीवास्तै ज्ञान हुयां पाछै “ ज्ञातो घटः ” ऐसा व्यवहार होवै है. ज्ञानसैं प्रथम जो घटइन्द्रियक संयोग होवै, तासैं “अयं घटः” ऐसा प्रत्यक्ष होवै है, सो प्रत्यक्षज्ञान समवायसंबंधसैं ज्ञातामें रहैहै, विषयतामंबंधमें घटमें रहैहै. जहां विषयत संबंधसैं ज्ञान होवै तहां समवाय संबंधमें ज्ञातता उपजै है. इसरीतिसैं घटवे ज्ञानतैं घटमें ज्ञातता उपजै है. तिस्र ज्ञातताका उपादानकारण घट है निमित्तकारण ज्ञान है. असमवायिकारणपरिभाषा भट्टके मतमें है, नहीं उपादान कारणमें भिन्नकूं निमित्तकारण ही कहै हैं. इसरीतिसैं ज्ञानजन्य ज्ञातता धर्म घटमें होवै है. प्रथम तां “अयं घटः” इसरीतिसैं घटका प्रकाशक प्रत्यक्ष हुया है. ता प्रत्यक्षसैं घटमें ज्ञातता धर्म उपज्या तब इन्द्रियमंयोगतैं तिसी घटका “ज्ञातो घटः” इसरीतिसैं प्रत्यक्ष होवै है. इस रीतिमें ज्ञानजन्य ज्ञातताका वास्त इन्द्रियमें प्रत्यक्ष होवै है. औ वास्त पदार्थके ज्ञानक. वास्त इन्द्रियमें तां किन्हीके मतमें प्रत्यक्ष होवै नहीं. न्यायादिकनके मतमें ज्ञानका मानसप्रत्यक्ष होवै है. भट्टके मतमें घटादिकनके ज्ञानका मानसप्रत्यक्ष भी होवै नहीं परंतु घटादिज्ञानका अनुमानजन्य अनुमितिज्ञान होवै है. अनुमानका यह आकार है. “अयं घटः विषयतामंबंधेन ज्ञानवान्तनवायेन ज्ञाततावन्तात् । यत्रयत्र मनवायेन ज्ञाततावत्र विषयतामंबंधेन ज्ञानम्” वा स्थानमें पुगेवति घट पत्र है. विषयतामंबंधमें

ज्ञान साध्य है, आगे हेतु दृष्टांत है. अन्य ग्रन्थनमें प्रकारांतरसे अनुमान लिख्या है सो कठिन है. औ भट्टके मतमें अनुमानसे ज्ञान जानिये है यह सुगमरीति दिखाई है. इसरीतिसे ज्ञानग्राहकसामग्री भट्टके मतमें अनुमान है.

न्याय वैशेषिक मतका निष्कर्ष ॥ ७६ ॥

या अनुमानतें ही घटज्ञानके प्रमात्वकाभी ज्ञान होवैहै. यातें ज्ञानकी अनुमिति हुये पाछे प्रमात्वका संदेह भट्टमतमें नहीं हुया चाहिये; यातें ज्ञानके सकल ज्ञानतें प्रमात्वका निश्चय होवै नहीं; किंतु सफल प्रवृत्ति हुये पाछे ज्ञानके प्रमात्वका निश्चय होवै है. यह न्यायका औ वैशेषिकका मत है. याकूं परतः प्रामाण्यवाद कहें हैं ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं; अधिक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है तैसें अधिक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है. प्रमात्वकी नाई अप्रमात्वकी परतः उत्पत्ति होवै है औ परतः ज्ञान होवैहै, जो ज्ञानकी जनक सामग्रीतें ज्ञानके अप्रमात्व धर्मकी उत्पत्ति होवै तौ सकल ज्ञान अप्रमा हुये चाहियें; यातें ज्ञानकी जनक सामग्रीसें अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं, ज्ञानके जनक इंद्रिय अनुमानादिक हैं. तिनमें दोषका सहकार होवै तौ अप्रमात्वसहित ज्ञानकी उत्पत्ति होवै ऐसें दोष नानाविध हैं.

प्रत्यक्षभ्रम होवै तहां तौ नेत्रादिगत प्रमाण दोषकी नाई विषयगत सादृश्य दोषभी हेतु है, कहूं प्रत्यक्षभ्रममें विषयगत सादृश्य दोषका व्यभिचारभी है. पंगु नदृशमेंही बहुत भ्रम होवै है, यातें बहुत स्थानमें तौ सादृश्यदोष भ्रमका हेतु है, जहां विसदृशमें भ्रम अनुभवसिद्ध होवै तहां सादृश्य दोष भ्रमका कारण नहीं, एक रूपसें दोष हेतु नहीं; किंतु जिसके दृयां जो भ्रम होवै तिस दोषकूं तिसभ्रमकी कारणता है. परोक्षभ्रमज्ञानमें सादृश्यकी अज्ञा नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातें परोक्षज्ञानमें विषयगत दोष हेतु नहीं; किंतु अनुमितिभ्रमविषे अनुमान दोष हेतु है, व्याप्य हेतुका ज्ञान अनुमान

हे, हेतुमें व्यभिचारादिक दोष न्यायग्रन्थनमें प्रसिद्ध हैं, औ शब्दज्ञेयम होवै तहां श्रोतामें वाक्यतात्पर्यका अनवधारण दोष है, वक्तामें विप्रलम्भकता-दिक दोष हैं, शब्दमें अन्यथा बोधकत्वादिक दोष हैं, इसरीतिसँ अप्रमात्वके हेतुदोष अनुभवानुसारतँ जानने चाहियँ.

या प्रसंगमें प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रमात्वकी उत्पत्ति कही सो विरुद्ध प्रतीत होवै है. भूत भविष्यत वर्तमान सकल प्रमामें प्रमात्वधर्म एक है तैसँ सकल अप्रमामें अप्रमात्वभी एक है. तिनकी उत्पत्ति कहना संभव नहीं, तथापि अपने कारणतँ ज्ञान उपजै तब कोई ज्ञान प्रमा होवै है कोई अप्रमा होवै है. प्रमात्वविशिष्ट प्रमा होवै है, अप्रमात्वविशिष्ट अप्रमा होवै है. इसरीतिसँ ज्ञानमें प्रमात्व औ अप्रमात्व धर्मकी विलक्षणता ज्ञानकी जनक सामग्रीके अधीन है. कहूँ ज्ञानकी ऐसी सामग्री है, जातँ प्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवै है; औ कहूँ ऐसी सामग्री है, जातँ अप्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवै है. यातँ ऐसा मानना चाहिये. प्रमात्व धर्म तो एक है, सकल प्रमामें ताका संबंध है, परंतु प्रमात्वका संबंध सामग्रीके अधीन है; इसरीतिसँ ज्ञानमें प्रमात्वकी प्रयोजक सामग्री होनेतँ प्रमात्वकी उत्पत्ति कही है. तैसँ अप्रमात्वका प्रयोजक दोष है, यातँ दोषजन्य अप्रमात्व कहिये है. दोषजन्य कहनेका दोष प्रयोज्यमें तात्पर्य है, औ तिनके ज्ञानकी तो मुख्य उत्पत्ति संभव है.

यद्यपि सिद्धांतमें साक्षीभास्य प्रमात्व है, यातँ प्रमात्वके ज्ञानकीभी उत्पत्ति कहँ साक्षीकी उत्पत्ति निवृद्ध होवै है सो बनै नहीं. तथापि वृत्तिमें आरूढसाक्षी प्रमात्वादिकनकुं प्रकारों हैं, यातँ वृत्तिभी ज्ञान चाहिये है, ताकी उत्पत्ति संभव है. यह बातों पूर्वं कही है, तथापि उक्त अर्थके कथनतँ भोला अष्टनेत्राकुं बोध दृष्ट होवै है. गाथीय अर्थके मंदसंस्कारवाले पुरुषकुं चारंदार कहनेतँ अनायासतँ बोध होवै है. यातँ इस प्रकारमें अनेक अर्थ चारंदार कहें, पुनश्चिक दोष नहीं. इस

रीतिसँ न्यायमतमें परतः प्रामाण्यवाद मान्या है औ स्वतः प्रामाण्यवादमें संशयकी अनुपपत्ति दोष कह्या है.

न्याय वैशेषिक मतका खंडन ॥ ७७ ॥

सो सकल असंगत है. प्रमात्वका ज्ञान तौ पाछै कहैंगे, प्रथम तौ अनुव्यवसाय ज्ञानतँ ज्ञानका प्रकाश होवैहै; यह कथन असंगत है. काहेतँ ? जो अप्रकाश स्वभाव ज्ञान होवै तौ ताके संबधतँ घटादिकनका प्रकाश नहीं होवैगा. औ जो पूर्व कह्या घटादिकनके प्रकाशमें ज्ञान अपने प्रकाशकी अपेक्षा करै नहीं. जैसेँ घटादिक अज्ञातभी स्वकार्य करै हँ. तैसेँ ज्ञानभी अज्ञात हुआ विषयका प्रकाशरूप स्वकार्य करैहै; सो संभवै नहीं. काहेतँ ? सारे भौतिक ज्योति आप प्रकाशरूप हुये अन्यकूँ प्रकाशै हँ, प्रकाशहीन ज्योतिसँ किसीका प्रकाश देख्या नहीं. जो प्रकाशहीनभी स्वभावबलतँ स्वसंबंधीका प्रकाश करै तौ सुवर्णस्थ ज्योतिर्भागतँभी सुवर्णसंबंधी घटादिकनका प्रकाश हुआ चाहिये. स्वरूपप्रकाशतँ प्रकाशमान भौतिक ज्योतिसँ घटादिकनका प्रकाश देख्याहै; औ स्वरूपप्रकाशतँ अप्रकाशमान सुवर्ण रजतादिरूप ज्योतिसँ किसीका प्रकाश देख्या नहीं, यातँ स्वरूपप्रकाशतँ प्रकाशमान ज्ञानके संबधसँ घटादिकनका प्रकाश होवै यह मानना चाहिये; यातँ प्रकाशस्वभावज्ञान है. केवल दृष्टांतबलसँ ज्ञानकूँ स्वप्रकाशता नहीं मानै है; किंतु अनुभवसँभी स्वप्रकाशता सिद्ध होवै है. जहां दुबोध अज्ञात पदार्थका पुरुषकूँ ज्ञान होयके "ज्ञातत्वं ज्ञातं नावशिष्यते ज्ञातुम्" ऐसा वाक्य हर्षसँ कहै ताकूँ अन्य पुरुष कहे:—"एतदज्ञानं ज्ञातुमवशिष्यते" इस वाक्यकूँ सुनिकै हास्य करैहै; यातँ ज्ञानका प्रकाशताके अनुभवसिद्ध है. ज्ञानके प्रकाशकी अवशेषता सुनिकै हँमेहै; और "यदज्ञानं ज्ञातं न वा" इसवाक्यके वक्ताकूँ निवृद्धि कर्हैहै; यातँ कदाचित्भी ज्ञानमें अज्ञातता नहीं अज्ञातताके अभावतँ ज्ञानगोचर अनुव्यवसाय होवैहै, यह कथन असंगत है औ किसी पुरुषकूँ ऐसा मंदेह होवै नहीं, मरेकूँ घटका ज्ञान हुआ है

अथवा नहीं हुआ. जो घटका ज्ञान अज्ञात होवे तौ कदाचित् संदेहभी हुआ चाहिये; यार्ते ज्ञान अज्ञात होवे नहीं. ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसाय होवे है, यह कथन असंगत है. औ जो ऐसैं कहैः—ज्ञानगोचरज्ञान नहीं होवे तौ “अयं घटः घटमहं जानामि” इसरीतिसें ज्ञानमें विलक्षणताप्रतीति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं? न्यायमतमें तौ प्रथमज्ञानका विषय घट है, द्वितीयज्ञानका विषय घटज्ञान है, यार्ते विषयभेदतैं ज्ञानोंकी विलक्षणता संभवै है और स्वप्रकाश ज्ञानवादीके मतमें ज्ञानका विषय ज्ञान होवे नहीं. दोनू ज्ञानोंका विषय घट होनेतैं विषयभेदके अभावतैं विलक्षणप्रतीति नहीं हुई चाहिये, यह शंकाभी संभवै नहीं. जैसें एकही घटका कदाचित् “अयं घटः” ऐसा ज्ञान होवे है, कदाचित् “अनित्यो घटः” ऐसा ज्ञान होवे है, तहां विषयके भेदविना विलक्षणज्ञान होवेहै; परंतु प्रथम ज्ञानमें घटकी अनित्यता भासे नहीं. औ द्वितीय ज्ञानमें घटकी अनित्यता भासे है, तैसें “अयं घटः” या ज्ञानमें घटकी ज्ञातता भासे नहीं. औ “घटमहं जानामि” या ज्ञानमें घटकी ज्ञातता भासे है. ज्ञानजन्यप्रकृत्याकूं ज्ञातता कहैं हें. द्वितीयज्ञानका विषय घटवृत्ति ज्ञातता है, घटका ज्ञान नहीं; इसीकारते घटज्ञानसें उत्तरकालमें कदाचित् “घटमहं जानामि” ऐसा ज्ञान होवे है. कदाचित् “ज्ञातो घटः” ऐसा प्रत्यक्ष होवेहै. “ज्ञातो घटः” या प्रत्यक्षका विषय घटकी ज्ञातता है. यह अर्थ भट्टकूं मंमत है औ अनुभवानुमारी है. काहेतैं ? जैसें “अनित्यो घटः” या कहनेतैं अनित्यवदार्थमें विशेषण अनित्यत्वकी प्रतीति घटमें सर्वकूं मंमत है, तैसें “ज्ञातो घटः” या कहनेतैं ज्ञातवदार्थमें विशेषण ज्ञातत्वकी घटमें प्रतीति मर्दानुभवमिच्छ है. “ज्ञातो घटः” इस ज्ञानके अवसरमें “घटमहं जानामि” यह ज्ञान होवे है, यार्ते “घटमहं जानामि” यह ज्ञानभी घटकी ज्ञानताकूं विषय करेहै; इमरीतिमें ज्ञानगोचरज्ञान नहीं मानैं तौनी “अयं घटः, घटमहं जानामि” इमरीतिमें विलक्षण ज्ञान संभवै है; यार्ते अनुव्यवसायज्ञानका विषय ज्ञान है यह नैयायिकमत असंगत है.

मुरारिमिश्रके मतका खंडन ॥ ७८ ॥

तैसैं मुरारिमिश्रका मतभी या प्रसंगमें नैयायिकमततुल्य है; यातैं असंगत है। यद्यपि मुरारिमिश्रके मतमें ज्ञानप्रकाशक अनुव्यवसायतैं ही प्रमात्वका प्रकाश होवै है इतना न्यायमतसैं विशेष है, तथापि यह विशेष अकिंचित्कर है। काहेतैं? अपकाश स्वभावज्ञानका अनुव्यवसायतैं प्रकाश होवै है या अंशमें न्यायके तुल्य होनेतैं असंगत है।

भट्टमतखंडन ॥ ७९ ॥

तैसैं भट्टके मतमें अनुमितिसैं ज्ञानका परोक्ष प्रकाश होवै है यह न्यायतैंभी असंगत है। काहेतैं ? तिसके मतमेंभी ज्ञानका प्रकाशक जो अनुमिति तासैं प्रमात्वका प्रकाश होवै है इतना अंश तौ न्यायसैं विलक्षण है; सिद्धांत अनुकूल है, तथापि घटादिक विषयकूं अपरोक्षता करनेवाले प्रत्यक्षज्ञानका अनुमितिरूप परोक्ष प्रकाश होवै है, यह कथन हास्यका आस्पद है।

प्रभाकरमतका खंडन ॥ ८० ॥

तैसैं प्रभाकरके मतमेंभी घटज्ञानादिक अपने प्रकारमें अनुव्यवसायकी अपेक्षा करै नहीं। इतने अंशमें सिद्धांतके अनुकूल है औ—प्रमात्वग्रहमें ज्ञानग्राहक सामग्रीतैं अन्यकी अपेक्षा करै नहीं इस अंशमेंभी सिद्धांतके अनुकूल है, तथापि प्रभाकरमतभी श्रद्धायोग्य नहीं। काहेतैं ? सकलज्ञान स्वप्रकाश हैं औ त्रिपुटीविषयक हैं, केवल विषयगोचर कोई ज्ञान होवै नहीं। सारै ज्ञान “घटमहं जानामि” इसरीतिसैं त्रिपुटीगोचर होवै है। “अपं घटः” इसरीतिसैं केवल विषयगोचर ज्ञान अप्रसिद्ध है। घटमें इंद्रियका संबंध हुये घटका ज्ञान होवै ना घटकूं औ अपने स्वरूपकूं तथा अपने आश्रय आत्माकूं विषय करै है, तैसैं घटका ज्ञानही अपने धर्म प्रमात्वकूं विषय करै है; इस रीतिसैं घटका ज्ञान अपने प्रकाशमें अन्यकी अपेक्षा करै नहीं इतना अंश तौ समीचीन है, परंतु अपना प्रकाश आप करै, यह विरुद्ध है। एक क्रियाका जो कर्ता होवै ना कर्म होवै नहीं; यातैं

प्रकाशका कर्ता आप औ प्रकाशका कर्मभी आपही; यह कथनभी विरुद्ध है. औ सिद्धान्तमें तो ज्ञान प्रकाशरूप है, यतें उक्त विरोध नहीं. इस रीतिसे प्रकाशरूप ज्ञानकूं नहीं मानें सो मत सकल अशुद्ध है. यतें ज्ञानका अनुव्यवसायतें प्रकाश होवै है, यह नैयायिक वचन असंगत है

स्वतः प्रामाण्यवादका अंगीकार और सिद्धांतमतमें
उक्त संशयानुपपत्तिरूप दोषका उद्धार ॥ ८१ ॥

औ ज्ञानग्रहकालमें प्रमात्वका ग्रह होवै तो संशयानुपपत्ति होवै है या-
का यह समाधान है:-ज्ञानकी ग्राहकसामग्रीतें प्रमात्वका ग्रह होवै है,
परंतु दोषाभावसहित ज्ञानसामग्रीतें प्रमात्वका ग्रह होवै है यह आगे कहेंगे.
जहां संशय होवै तहां दोषाभाव नहीं, जो दोष नहीं होवै तो संशय
संभवै नहीं. काहेतें ? संशयज्ञानभी भ्रम है औ भ्रमकी उत्पत्तिमें दोष
हेतु है, यतें संशय स्थलमें दोषाभाव संभवै नहीं. औ प्रमात्वज्ञानमें दोषा-
भाव हेतु है, यतें जहां संशय होवै है तहां प्रमात्वका ज्ञान नहीं होवै है,
यतें संशय संभवै है, सिद्धांतमें वृत्तिरूपज्ञानका साक्षीसे प्रकाश होवै है,
यतें ज्ञानग्राहक सामग्री साक्षी है, तसैंही वृत्तिज्ञानके प्रमात्वका ग्रह
होवै है, परंतु किसी स्थानमें ज्ञान तो प्रमा होवै है ऐसा विलक्षण दोष
होवै. जासे अनिर्वचनीय भ्रमकी तो उत्पत्तिहोवै नहीं. यतें ज्ञान तो प्रमा
हूया ताके प्रमात्वका प्रकाश साक्षी करें तिसमें प्रतिबंधक होय जायै,
यतें ज्ञानग्राहक साक्षी तो है, प्रमात्वका ग्रहण होवै नहीं, इसकारणतें उक्त
लक्षणकी अख्याति होवै है. ज्ञानग्राहक सकल सामग्रीतें प्रमात्वके ग्रहकूं स्वतोप्र-
ह कहें हैं उक्तस्थलमें ज्ञानग्राहक सामग्रीतें प्रमात्वग्रह हूया नहीं, यतें अख्याति
है, तथापि दोषाभावसहित ज्ञानग्राहक सामग्रीतें प्रमात्वका ग्रह होवै ताकूं
स्वतः प्रामाण्यग्रह कहें हैं. उक्त स्थलमें दोषाभावसहित सामग्री नहीं,
किंतु दोषसहित सामग्री है; यतें उक्त स्थलमें लक्ष्य नहीं; या कारणतें
अख्याति नहीं. इसरीतिमें ज्ञानके प्रमान्दका प्रकाशक तो दोषाभावसहित

साक्षी है औ अप्रमात्वका ग्रह तौ साक्षीसँ होवै नहीं. काहेतैं ? भ्रमका लक्षण दोषजन्यत्व है अथवा निष्फल प्रवृत्तिजनकत्व है अथवा अधिष्ठानसँ विषम सत्तावालेका अवभास है ? इसरीतिसेँ दोषघटित निष्फल प्रवृत्तिघटित विषमसत्ताघटित भ्रमके लक्षण हैं सो दोषादिक साक्षीके विषय नहीं, यातैं दोषादिघटित अप्रमात्वभी साक्षीका विषय नहीं, यातैं अप्रमात्वका ज्ञान तौ नैयायिककी नाई निष्फलप्रवृत्ति देखिके होवै है, तैसेँ अप्रमात्वकी उत्पत्तिभी ज्ञानकी सामान्य सामग्रीतैं होवै तौ सकल ज्ञान अप्रमा द्रुये चाहिये; यातैं दोषसहित ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति होवैहै याका अर्थ यह है:—दोष सहित नेत्रानुमानादिकनतैं अप्रमा ज्ञानकी उत्पत्ति होवैहै, अप्रमात्वविशिष्ट भ्रमज्ञानकी उत्पत्ति ही या प्रकरणमें अप्रमात्वकी उत्पत्ति कहिये है, औ प्रमात्वकी उत्पत्ति तौ ज्ञानकी सामान्य सामग्रीतैं ही होवैहै.

न्यायमत (परतःप्रामाण्यवाद) में दोष ॥ ८२ ॥

औ जो प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुण कारण कहा सो संभवै नहीं. काहेतैं ? प्रत्यक्षस्थलमें अधिक अवयवनतैं इंद्रियका संयोग गुण कहा सो निरवयव रूपादिके प्रत्यक्षमें संभवै नहीं. औ अनुमितिमें व्याप्य हेतुका पक्षमें ज्ञान गुण कहा सोभी संभवै नहीं; काहेतैं ? जहां वद्विसहित पर्यंतमें धूलिपटलमें धूमभ्रम होयके वद्विका ज्ञान होवै तहां उक्त गुण तौ नहीं है; औ वद्विकी अनुमिति प्रमा होवै है, यातैं प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुणकूं जनकता कहना संभवै नहीं, किंतु ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है.

औ जो ऐसैं कहै:—ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति मानैं तौ भ्रमस्थलमें भी ज्ञानसामान्यसामग्री होनेतैं प्रमाज्ञान द्रुपाये, वाका यह समाधान है:—दोष होवै तहां प्रमाज्ञान होवै नहीं, प्रमात्वकी उत्पत्तिमें दोष प्रतिबंधक है. औ सकल कार्यकी

उत्पत्तिमें प्रतिबंधकाभाव हेतु है, यातें दोषाभावसहित ज्ञानकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवैहै। इहां प्रमात्वकी उत्पत्ति कहनेसैं प्रमात्वविशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्तिमें तात्पर्य है; यातें प्रमात्वधर्मकी उत्पत्तिकथन असंगत नहीं। इस रीतिसैं दोषाभावसहित जो ज्ञानकी उत्पादक नेत्रादिरूप सामग्री तासैं प्रमाज्ञानकी उत्पत्ति होनेतें प्रमात्वकी उत्पत्ति स्वतः होवैहै।

यद्यपि ज्ञान सामान्यकी सामग्री इंद्रियअनुमानादिक हैं, सामान्यज्ञानका कारण दोषाभाव नहीं औ प्रमात्वकी उत्पत्तिमें दोषाभावभी कारण कहा यातें सामान्यसामग्रीतें अधिककारणजन्य होनेतें परतः प्रामाण्यका अंगीकार हुया, तथापि ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतें अधिक भावकी अपेक्षा होवै तौ परतःप्रामाण्य होवै है; अभावरूपदोषाभावकी अपेक्षातें परतः प्रामाण्य होवै नहीं। तैसैं ज्ञानकी ग्राहक सामग्री साक्षी है। दोषाभावसहित साक्षीसैं ज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान होवै है औ दोषसहित इंद्रिय अनुमानादिरूपज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है। ज्ञानसामान्यकी सामग्री इंद्रिय अनुमानादिक हैं, तिनतें दोष पर है, यातें अप्रमात्वकी उत्पत्तिपरतें होवै है। औ भ्रम होयके प्रवृत्ति हुयें फलका लाभ नहीं होवै, तब अप्रमात्व अनुमिति ज्ञान होवै सो अनुमानसैं होवै है; और ज्ञानग्राहकसामग्री साक्षीसैं अनुमानभिन्न है यातें अप्रामाण्यग्रहभी परतें होवै है। अनुमानका आकार यहहै:—“इदं जलज्ञानं अत्रमा निष्फलप्रवृत्तिजनकत्वात् । यत्र यत्र निष्फलप्रवृत्तिजनकत्वं तत्र अत्रमात्वम् । यथा भ्रमांतरम्” इस रीतिसैं ज्ञानकी उत्पत्तिकालमें ही मार्गसैं ज्ञानके स्वरूपका प्रकाश होवै है औ ज्ञानवृत्ति प्रमात्वका प्रकाश होवै है।

अख्यातिवादीके वचनका परिहार ॥ ८२ ॥

निभयज्ञानका संगयज्ञानसैं विरोध है, यातें प्रमान्वका निभय हृयां प्रमान्वका संदेह होवै नहीं, यातें भ्रमन्व संदेहमें निष्कंन प्रवृत्तिका अभाव होवैगा; यह अख्यातिवादीका वचन असंगतहै। यद्यपि प्रमान्व संगयका

विरोधी प्रामात्वनिश्चय है, भ्रमत्वसंशयका विरोधी प्रामात्वनिश्चय नहीं. काहेतैं ? समानविषयमें संशय औ निश्चय विरोधी होवैं हैं. प्रामात्वनिश्चय औ भ्रमत्वसंशयके विषय प्रामात्व औ भ्रमत्व भिन्न हैं यातैं अख्यातिवादी-कथित वचन संगत है, तथापि जिस ज्ञानमें प्रामात्वनिश्चय होवैतिस ज्ञानमें भ्रमत्वका निश्चय औ भ्रमत्वका संदेह होवै नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातैं भ्रमत्वसंदेहकाभी विरोधीहै, औ विचार करैतौ प्रामात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका भेद नहीं एकही पदार्थ है. काहेतैं ? “एतदज्ञानं प्रामा न वा” यह प्रामात्व संशयका आकार है. यामैं विरोधिकोटी प्रामात्व है औ निपेधकोटी भ्रमत्व है. काहेतैं ? ज्ञानमें प्रामात्वका निपेध करे भ्रमत्वही शेष रहै है. तैसैं “एतदज्ञानं भ्रमो न वा” यह भ्रमत्वसंशयका आकार है यामैं विधिकोटी भ्रमत्व है निपेधकोटी प्रामात्वहै. ज्ञानमें भ्रमत्वका निपेध करै तौ प्रामात्वकाही शेष रहैहै; इसरीतिसैं दोनूं संशयमें भ्रमत्व प्रामात्व दो कोटि समान हैं, यातैं प्रामात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका भेद नहीं, तथापि जामैं विधिकोटी प्रामात्व है सो प्रामात्वसंशय कहियेहै, जामैं विधिकोटी भ्रमत्व है सो भ्रमत्वसंशय कहिये है, या प्रकारसैं प्रामात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका विषय समान होनेतैं प्रामात्वनिश्चय हुयां जैसैं प्रामात्वसंशय होवै नहीं तैसैं भ्रमत्वसंशयभी होवै नहीं; यातैं सिद्धांतमतमें भ्रमज्ञानकं मानैं तौभी निष्कंपप्रवृत्ति संभवैहै. अनिर्वचनीयका निश्चय भ्रमनिश्चय है.

भ्रान्तिज्ञानकी त्रिविधता औ वृत्तिभेदका उद्धार ॥ ८४ ॥

इसरीतिसैं संशयनिश्चयभेदसैं भ्रमज्ञान दो प्रकारका है. तर्क-ज्ञानका भ्रम निश्चयके अंतर्भूत है. काहेतैं ? व्याप्यके आरोपनं व्यापकका आरोप तर्क है. जैसैं “यदि वद्विर्न स्यात्तदा धूमोपि न स्यात्” ऐसा ज्ञान तर्कसहितदेशमें होवै सो तर्क है, तहां वद्विका अभाव व्याप्य है, अभाव व्यापक है, वद्व्यभावके आरोपनं धूमाभावका आरोप होवैहै, धूमके होनेतैं वद्व्यभावका औ धूमाभावका ज्ञान है, यातैं भ्रम है ।

विरोधी प्रामात्वनिश्चय है, भ्रमत्वसंशयका विरोधी प्रामात्वनिश्चय नहीं। काहेतें ? समानविषयमें संशय औ निश्चय विरोधी होवें हैं। प्रामात्वनिश्चय औ भ्रमत्वसंशयके विषय प्रामात्व औ भ्रमत्व भिन्न हैं यातें अख्यातिवादी-कथित वचन संगत है, तथापि जिस ज्ञानमें प्रामात्वनिश्चय होवैतिस ज्ञानमें भ्रमत्वका निश्चय औ भ्रमत्वका संदेह होवै नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातें भ्रमत्वसंदेहकाभी विरोधीहै, औ विचार करें तौ प्रामात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका भेद नहीं एकही पदार्थ है। काहेतें ? “एतदज्ञानं प्रमा न वा” यह प्रामात्व संशयका आकार है। यामें विरोधिकोटी प्रामात्व है औ निषेधकोटी भ्रमत्व है। काहेतें ? ज्ञानमें प्रामात्वका निषेध करे भ्रमत्वही शेष रहै है। तैसैं “एतदज्ञानं भ्रमो न वा” यह भ्रमत्वसंशयका आकार है यामें विधिकोटी भ्रमत्व है निषेधकोटी प्रामात्वहै। ज्ञानमें भ्रमत्वका निषेध करें तौ प्रामात्वकाही शेष रहैहै; इसरीतिसैं दोनूं संशयमें भ्रमत्व प्रामात्व दो कोटि समान हैं, यातें प्रामात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका भेद नहीं, तथापि जामें विधिकोटी प्रामात्व है सो प्रामात्वसंशय कहियेहै, जामें विधिकोटी भ्रमत्व है सो भ्रमत्वसंशय कहिये है, या प्रकारसैं प्रामात्व संशय औ भ्रमत्वसंशयका विषय समान होनेतें प्रामात्वनिश्चय हुआं जैसे प्रामात्वसंशय होवै नहीं तैसैं भ्रमत्वसंशयभी होवै नहीं; यातें सिद्धांतमतमें भ्रमज्ञानकुं मानें तौभी निष्कंपप्रवृत्ति संभवैहै, अनिर्वचनीयका निश्चय भ्रमनिश्चय है।

भ्रान्तिज्ञानकी त्रिविधता औ वृत्तिभेदका उद्धार ॥ ८४ ॥

इसरीतिसैं संशयनिश्चयभेदमें भ्रमज्ञान दो प्रकारका है, तर्क-ज्ञानका भ्रम निश्चयके अंतर्भूत है, काहेतें ? व्याप्यके आरोपतें व्यापकका आरोप तर्क है, जैसे “यदि वद्विर्न स्यात्तदा धूमोपि न स्यात्” ऐसा ज्ञान धूमवद्विसहितदेशमें होवै सो तर्क है, वहां वद्विका अभाव व्याप्य है, धूमका अभाव व्यापक है, वद्वयभावके आरोपतें धूमाभावका आरोप होवैहै, वद्विधूमके होनेतें वद्वयभावका औ धूमाभावका ज्ञान है, यामें भ्रम है।

बाध होनेतें भ्रम होवै ताकूं आरोप कहैं हैं; इहां धूमवह्निका सद्भाव हैं, यातें तिनके अभावका बाध है, ताके होनेतें भी पुरुषकी इच्छातें वह्निके अभावका औ धूमाभावका भ्रमज्ञान होवै है यातें आरोप है. इस रीतिमें आरोपस्वरूप तर्कभी भ्रमके अंतर्भूत है, पृथक् नहीं. वृत्तिके प्रसिद्ध भेद कहे औ अवांतर भेद अनंत है.

इति श्रीमन्निश्चलदाससाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे वृत्तिभेदनिरूपणप्रसंगे प्रात्

सत्ख्यात्यादिनिराकरणागताख्यातिनिराकरणप्रयोजकस्वतः-

प्रमात्वप्रमाणनिरूपणं नाम सप्तमः प्रकाशः ॥ ७ ॥

अथ जीवेश्वरस्वरूपवृत्तिप्रयोजनसहित कल्पितनिवृत्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमप्रकाशप्रारम्भः ।



अज्ञानविषै विचार,

वृत्तिके प्रयोजन कहनेकी प्रतिज्ञा ॥ १ ॥

सप्तम प्रकाशमें वृत्तिका स्वरूप कहा, अब अष्टम प्रकाशमें वृत्तिका प्रयोजन कहते हैं. अज्ञानकी निवृत्ति वृत्तिका मुख्य प्रयोजन है. घटादिक अनात्माकार वृत्तिमें घटादिक अवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. अखंड ब्रह्माकारवृत्तिमें निरवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै है.

अज्ञानका आश्रय औ विषय ॥ २ ॥

वाचस्पतिके मतमें वृत्तिमें नाशय अज्ञानका आश्रय जीव है औ विषय ब्रह्म है. विवरणकारादिकनके मतमें अज्ञानका आश्रय औ विषय शुद्धचेतन है. जैसे ज्ञानरुत घटादिकनका प्रकाश ज्ञानकी विषयता कहियेहै, तैमें अज्ञानरुत स्वरूपका आच्छादनही अज्ञानकी विषयता है. जीवभाव ईशा-भाव अज्ञानाधीन हैं यातें अज्ञानरुत जीव अज्ञानका आश्रय संभवै नहीं; इत अर्थके ज्ञानमें उपयोगी प्रथम जीव ईश्वरका स्वरूप निरूपण करंगे.

अज्ञानका निरूपण ॥ ३ ॥

जीवईश्वरके निरूपणमें उपयोगि अज्ञानका निरूपण करें हैं। अज्ञान, अविद्या, प्रकृति, माया, शक्ति, ये नाम एकही पदार्थके हैं। माया अविद्याका भेदवाद एकदेशीका है। नैयायिकादिक ज्ञानाभावकूं ही अज्ञान कहें हैं। सिद्धांत मतमें आवरण विक्षेपशक्तिवाला अनादिभावरूप अज्ञान पदार्थ है। विद्यासैं नाश होनेतैं अविद्या कहें हैं, प्रपंचका उपादान होनेतैं प्रकृति कहें हैं, दुर्घटकूंभी संपादन करै यातैं माया कहें हैं, स्वतंत्रताके अभावतैं शक्ति कहें हैं।

अज्ञानकी अनादिभावरूपतामें शंका ॥ ४ ॥

अज्ञानकूं अनादिभावरूपता कथन संभवै नहीं। काहेतैं ? यह अद्वैत ग्रंथका लेख है:—चेतनसैं भिन्न वा अभिन्न अज्ञान है यह दोनूं पक्ष संभवैं नहीं। काहेतैं ? “नेह नानास्ति किंचन” इत्यादिक श्रुतिवचनतैं चेतनसैं भिन्नका निषेध है, औ जइ चेतनका अभेद संभवै नहीं, औ भिन्नत्वअभिन्नत्वका परस्पर विरोध होनेतैं चेतनसैं भिन्नाभिन्न अज्ञान है यह कथनभी संभवै नहीं, तैसैं अद्वैतप्रतिपादक श्रुतिविरोधसैं अज्ञानकूं सतस्वरूपता संभवै नहीं, प्रपंचकारणताके असंभवतैं तुच्छतास्वरूप असत्स्वरूपता संभवै नहीं, परस्परविरोधी धर्म एकमें संभवै नहीं, यातैं सत् असत् उभयरूप कहना संभवै नहीं। तैसैं अज्ञानकूं सावयव मानैं तौ न्यायमतमें तौ द्रव्य आरंभक उपादानकूं अवयव कहें हैं। सांख्यादिकमतमें द्रव्यरूप पारिणामवाले उपादानकूं अवयव कहें हैं। उपादानकूं ही अवयव कहें तौ शब्दका उपादान आकाशभी शब्दका अवयव होवैगा। तैसैं अपने गुणक्रियाके उपादानकारण घटादिकभी रूपादि गुणनके औ चलनरूप क्रियाके अवयव होवैगे। यातैं द्रव्यके उपादानकारणकूं अवयव कहें हैं, अन्यके उपादानकूं अवयव कहें नहीं। अवयवजन्यकूं सावयव कहें हैं, जो अविद्या द्रव्य होवै तौ सावयवता संभवै; अविद्यामें द्रव्य द्रव्यत्व संभवै नहीं। काहेतैं ? नित्यअनित्यभेदमें

द्रव्य दो प्रकारका होवैहै. जो अविद्याकूं नित्यद्रव्यरूप मानें तौ सावयवत्व कथन असंगत है.—तैसैं ज्ञानसैं अविद्याका नाश नहीं हुया चाहिये. अनित्य द्रव्यरूप मानें तौ ताके अवयवी आत्मासैं भिन्न होनेतैं अनित्यही होवैंगे औ अवयवके अवयवभी अनित्य होनेतैं अनवस्था होवैगी. औ अंत्य अवयवकूं परमाणुकी नाई नित्य मानें तौ अद्वैतप्रतिपादक श्रुतिवचनका विरोध होवैगा. न्यायमतमें नित्य परमाणुका औ सांख्यमतमें नित्यप्रधानका अंगीकार श्रुतिविरुद्ध है. इसरीतिसैं द्रव्यत्वके अभावतैं अज्ञानमें सावयवत्व संभवै नहीं. तैसैं उपादानताके असंभवतैं निरवयव अज्ञान है, यह कथन भी संभवै नहीं; सावयवही उपादानकारण होवैहै. औ न्यायमतमें शब्दका उपादानकारण आकाश निरवयव मान्या है. सोभी "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः" इस श्रुतिसैं विरुद्ध है. तैसैं द्रव्यणुकका उपादानकारण परमाणु निरवयव मान्या है सोभी निरवयव परमाणुके संयोग असंभवादि दोषतैं सूत्रकारनैं शारीरक शास्त्रके द्वितीयाध्यायस्थ द्वितीय पादमें निषेध कन्या है, यातैं प्रपंचके उपादान अज्ञानकूं निरवयवता संभवै नहीं, औ अज्ञानकूं प्रपंचकी उपादानता "मायां तु प्रकृतिं विद्यात्" इस श्रुतिमें प्रसिद्ध है. माया औ अज्ञानका भेद नहीं. इसरीतिसैं अज्ञानमें सावयवता अथव निरवयवता संभवै नहीं. तैसैं परस्परविरुद्ध उभयरूपताभी संभवै नहीं. इस रीतिसैं किसी धर्मसैं अज्ञानका निरूपण अशक्य होनेतैं ताकूं अनिर्वचनीय कहैहै. इस प्रकारका लेख बहुत ग्रंथनमें है, यातैं अनिर्वचनीय अज्ञानकूं अनादिभावरूपताकथन संभवै नहीं, भावरूपता कहनेतैं सत्वरूपता सिद्ध होवैहै औ सत्वरूपताका निषेध किया है.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ५ ॥

जैसैं सत्त्विलक्षण अज्ञान है तैसैं असत्त्विलक्षणभी है. यातैं अवाध्यरूप सत्त्व तौ अज्ञानमें नहीं है, परंतु तुच्छरूप असत्तसैं विलक्षणतारूप सत्त्वका अज्ञानमें अंगीकार है इसी वास्तै सत्त्व असत्तसैं विलक्षण अनिर्वच-

नीय अज्ञान है; सर्वथा वचनके अगोचरकू अनिर्वचनीय नहीं कहें हैं, किंतु पारमार्थिक सतस्वरूप ब्रह्मसैं विलक्षण औ सर्वथा सत्तास्फुर्तिशून्यश-शशृगादिक असतसैं विलक्षणही अनिर्वचनीय शब्दका पारिभाषिक अर्थ है; यातैं अनादिभावरूपताकथन संभवै है औ नैयायिकादिकनके मतमें जैसे निपेधमुख प्रतीतिका विषय ज्ञानाभावरूप अज्ञान है. तैसा अद्वै-तग्रंथनमें अज्ञानशब्दका अर्थ नहीं है; किंतु ज्ञानबाध्य रज्जुसर्पादिक जैसे विधिमुख प्रतीतिके विषय हैं तैसें ज्ञानसैं निवर्तनीय विधिसुख प्रतीति-का गोचर अज्ञान है. अज्ञानशब्दमें अकारका विरोधी अर्थ है यह पूर्व कहा है, यातैं अज्ञानमें भावरूपता कथन संभवै है. औ प्राचीन आचार्य विवरण कारादिकोंनैं अत्यंत उद्घोषतैं प्रकाशविरोधी अंधकारकू भावरूपता प्रति-पादन करिकै ज्ञानविरोधी अज्ञानकू भावरूपताही प्रतिपादन करी है; यातैं अज्ञानकू भावरूपता श्रवण करैं तौ उत्कर्ष होवै ते अल्पश्रुत हैं. इसरीतिसैं भावरूप अवज्ञान है, उत्पत्तिरहित होनेतैं अनादि है औ घटकी नाई अव-यवसमवेतरूप सावयव नहीं है, तथापि अंधकारकीनाई सांश है.

जीव औ ईश्वरविषै विचार,

माया अविद्यापूर्वक जीवईश्वरके रूपमें च्यारि पक्ष ॥ ६ ॥

शुद्धचेतनके आश्रित मूलप्रकृतिमें चेतनका प्रतिविंब ईश्वर है आवरण शक्तिविशिष्ट मूलप्रकृतिके अंशनकू अविद्या कहैं हैं, अविद्यारूप अनंत अंशनमें चेतनके अनंत प्रतिविंब जीव कहैं हैं. औ तत्त्वविवेक ग्रंथनमें इसरीतिसैं जीव ईश्वरका निरूपण है. जगत्का मूलभूतप्रकृतिके दो रूप कल्पित हैं, इसीवास्तै मूल प्रकृतिके प्रसंगमें "माया चाविद्या च रूप-मेव भवति" यह श्रुति है "स्वयमेव" कहिये जगत्का मूल प्रकृति आपही मायारूप अविद्यारूप होवै है शुद्धसत्त्वप्रधान माया है, मन्दिनम-चवाली अविद्या है. रजोगुणतमोगुणमें अभिभूत मत्त्वकू मलिनमत्त्व कहैं हैं. जामें रजोगुण तमोगुण अभिभूत होवैं ताकू शुद्धसत्त्व कहैं हैं.

तिरस्कृतकृं अभिभूत कहें हैं. उक्तरूपमायामें प्रतिबिंब ईश्वर है औ वियामें प्रतिबिंब जीव है. ईश्वरकी उपाधि मायाका सत्त्व शुद्ध होनेतें ईश्वर सर्वज्ञ है. जीवकी उपाधि अविद्याका सत्त्व मलिन है, यातें जीव अल्पज्ञ है. कोई ग्रन्थकार इसरीतिसें कहें हैं:—उक्त श्रुतिमें दोरूप-वाली प्रकृति कही है, तामें यह हेतु है:—विशेषशक्तिकी प्रधानतासें माया कहें हैं, आवरणशक्तिकी प्रधानतासें अविद्या कहें हैं, ईश्वरकी उपाधि मायामें आवरण शक्ति नहीं; यातें मायामें प्रतिबिंब ईश्वरकूं अज्ञता नहीं औ आवरणशक्तिमती अविद्यामें प्रतिबिंब जीवकूं अज्ञता है. औ संक्षे-पशारीरकमें यह कहा है:—जीवकी उपाधि कार्य है औ ईश्वरकी उपाधि कारण है, इसप्रकारसैं श्रुति कहै है; यातें मायामें प्रतिबिंब ईश्वर है, अन्तःकरणमें प्रतिबिंब जीव है. या प्रसंगमें प्रतिबिंबकूं जीव कहें अथवा ईश्वर कहें, तहां केवल प्रतिबिंबकूं जीवता अथवा ईश्वरता इष्ट नहीं है; किंतु प्रतिबिंबत्वविशिष्ट चेतनकूं जीवता औ ईश्वरता जाननी. काहेतें ? केवलप्रतिबिंबकूं जीवता ईश्वरता होवै तौ जीववाचक पद औ ईश्वरवाचक पदमें भागत्यागलक्षणाका असंभव होवैगा. औ परमार्थ तौ यह है:—पूर्वउक्त च्यारही पक्षनमें बिंबप्रतिबिंबका अभेदवाद है, या वादमें प्रतिबिंब मिथ्या नहीं है किंतु ग्रीदास्थ^१ मुखमेंही प्रतिबिंबत्वप्रतीति होवैहै, सो त्मरूप प्रतीति होवैहै; यातें प्रतिबिंबत्व धर्म तौ मिथ्या है औ स्वरूपसैं प्रतिबिंब मिथ्या नहीं. यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा.

उक्तच्यारिपक्षनमें मुक्त जीवनका शुद्धब्रह्मसैं अभेद ॥ ७ ॥

उक्त च्यारि पक्षनमें जीव ईश्वर दोनूकूं प्रतिबिंब मानें हैं, यातें मुक्त जीवनका प्राप्य शुद्ध ब्रह्म है ईश्वर नहीं. काहेतें ? एक उपाधिका विनाश होवै तब तिस उपाधिके प्रतिबिंबका अपरप्रतिबिंबसैं अभेद होवै नहीं, किंतु अपने बिंबसैं अभेद होवैहै. ईश्वरभी प्रतिबिंब है, यातें जीवरूप प्रतिबिंबकी उपाधिका नाश हुयें प्रतिबिंबरूप ईश्वरसैं संभव नहीं; किंतु बिंबभूत शुद्ध ब्रह्मसैं ही अभेद होवै है.

उक्त च्यारि पक्षनमें पट्ट अनादिपदार्थ कहिके

त्रिविध चेतनका अंगीकार ॥ ८ ॥

इसरीतिसँ उक्त पक्षनमें जीव ईशशुद्ध ब्रह्मभेदसँ त्रिविधचेतनका अंगीकार है; इसीवास्तै वार्तिकमें पट्ट पदार्थ अनादि कहेहैं:—शुद्धचेतन १, ईश्वरचेतन २, जीवचेतन ३ अविद्या ४, अविद्याचेतनका परस्पर संबंध ५, औ इन पांचोंका परस्पर भेद ६; ये पट्ट पदार्थ उत्पत्तिशून्य होनेतँ अनादि हैं, इनमें चेतनके तीनिही भेद कहेहैं.

चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीके कहे उक्तचेतनके च्यारि भेद ॥ ९ ॥

चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीने चेतनके च्यारि भेद कहे हैं, तथापि जैसे घटाकाश, महाकाश, जलाकाश, मेघाकाश भेदसँ आकाशके च्यारि भेद हैं. घटावच्छिन्न आकाशकू घटाकाश कहे हैं; निरवच्छिन्न आकाशकू महाकाश कहे हैं, घटजलमें आकाशके प्रतिबिंबकू जलाकाश कहे हैं. मेघमें जलके सूक्ष्म कण हैं तिनमें आकाशके प्रतिबिंबकू मेघाकाश कहे हैं. तैसे चेतनभी कूटस्थ १, ब्रह्म २, जीव ३, ईश्वर ४, भेदसँ च्यारिप्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म शरीरके अधिष्ठानचेतनकू कूटस्थ कहे हैं, निरवच्छिन्नचेतनकू ब्रह्म कहे हैं, शरीररूप घटमें बुद्धिस्वरूपजलमें जो चेतनका प्रतिबिंब ताकू जीव कहे हैं, मायारूप अंधकारस्थ जो जलकणसमान बुद्धिवासना तिनमें प्रतिबिंबकू ईश्वर कहे हैं. सृपुस्त्यवस्थामें जो बुद्धिकी सूक्ष्म अवस्था ताकू वासना कहे हैं, केवल बुद्धिवासनामें प्रतिबिंबकू ईश्वर कहे तौ बुद्धिवासनाकू अनंतता होनेतँ ईश्वरभी अनंत हुये चाहिये, यातँ बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिंबकू ईश्वर कहे हैं. इसरीतिमें विज्ञानमपकोग जीव है. जाग्रत्स्वनवस्थामें स्थूल अंतःकरणकू विज्ञान कहे हैं; तामें प्रतिबिंबकू विज्ञानमय कहे हैं. "मं कना, भोक्ता स्थूळ, दुर्बल काण, चधिर हूँ" इसरीतिसँ विगेष विज्ञानवाला जीव है; औ सृपुस्त्यवस्थामें बुद्धिवासनासहित अज्ञानरूप आनंदमपकोग ईश्वर है. ध्यानंदमप-

कोशकू ईश्वरता मांडूक्य उपनिषद्में प्रसिद्ध है. इसरीतिसँ चेतनके च्यारि भेद चित्रदीपमें कहेहैं.

त्रिवप्रतिविंबवादसँ आभासवादका भेद ॥ १० ॥

औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें प्रतिविंब मिथ्या है. पूर्व उक्त पक्षनमें विंबप्रतिविंबका अभेद होनेतँ प्रतिविंब सत्य है, एकही पदार्थमें उपाधिके सन्निधानतँ विंबत्वप्रतिविंबत्वभ्रम होवैहै औ विंबका स्वरूपही प्रतिविंब है. औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें दर्पणादिकनमें विंबके सन्निधानतँ अनिर्वचनीय प्रतिविंबकी उत्पत्ति होवै है, यातँ जीवेश्वरका स्वरूप मिथ्या है.

आभासवादकी रीतिसँ जीवब्रह्मके अभेदके

वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण ॥ ११ ॥

जीवका ब्रह्मसँ अभेदप्रतिपादक वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण है अभेदसमानाधिकरण नहीं है. जैसे पुरुषमें स्थाणुभ्रम होयके पुरुषका ज्ञान हुयें "यह स्थाणु पुरुष है" इसरीतिसँ पुरुषतँ स्थाणुका अभेद कहैं, तहां स्थाणुके अभाववाला पुरुष है अथवा स्थाणुका अभाव पुरुष है; इसरीतिसँ बोध होवै है, अधिकरणतँ अभाव पृथक् हे या मतमें स्थाणुके अभाववाला पुरुष है ऐसा बोध होवै है कल्पितका अभाव अधिष्ठानरूप है; यामतमें स्थाणुका अभाव पुरुष है ऐसा बोध होवै है. इसरीतिसँ अयंशब्दका अर्थ "जीव ब्रह्म" है या वाक्यका जीवके अभाववाला ब्रह्म है यह अर्थ है अथवा जीवका अभाव ब्रह्म है यह अर्थ है? अभावकूं बाध कहैंहैं. उक्तरीतिसँ-कल्पितपदार्थका सत्यअधिष्ठानसँ अभेद कहैं, तहां बाधसमानाधिकरणही विवक्षित होवै है.

कूटस्थ औ ब्रह्मके अभेदस्थलमें अभेद

(मुख्य) समानाधिकरण ॥ १२ ॥

जहां कूटस्थका ब्रह्मसँ अभेद कहैं तहां अभेद समानाधिकरण है। जैसे जलाकाशका महाकाशतँ अभेद कहैं, तहां जलाकाशका महाकाशतँ

बाधसमानाधिकरण है, औ घटाकाशका महाकाशतैं, अभेद कहैं तहां अभेदसमानाधिकरण है; याहीकुं मुख्यसमानाधिकरण कहैंहैं इसरीतिसें विद्यारण्यस्वामीनें जीवका ब्रह्मसें बाधसमानाधिकरणही लिख्या है.

उक्त बाधसमानाधिकरणमें विवरणकारके वचनतैं अविरोधा ॥ १३ ॥

औ विवरण ग्रंथमें "अहं ब्रह्मास्मि" या वाक्यमें अहं शब्दके अर्थ जीवका ब्रह्मसें मुख्य समानाधिकरण लिख्याहै औ बाध समानाधिकरणका महावाक्यनमें खंडन लिख्या है; ताका समाधान विद्याण्यस्वामीनें इसरी-
तिसें लिख्या है:—बुद्धिस्थ चिदाभास औ कूटस्थका अन्योन्याध्यास है. काहेतैं? चिदाभासविशिष्ट बुद्धिका अधिष्ठान कूटस्थ है; अहंप्रतीतिका विषय चिदाभासविशिष्ट बुद्धि है; औ स्वयंप्रतीतिका विषय कूटस्थ है. "अहं स्वयं जानामि । त्वं स्वयं जानासि । स स्वयं जानाति" इसरीतिसें सकल प्रतीतिमें अनुगत स्वयंशब्दका अर्थ है; औ अहं त्वं आदिक शब्दनका अर्थ व्यभिचारी है. स्वयंशब्दका अर्थ कूटस्थ सारै अनुगत होनेतैं अधिष्ठान है; औ अहं त्वं आदिकशब्दनका अर्थ चिदाभासविशिष्ट बुद्धिरूप जीव व्यभिचारी होनेतैं अध्यस्त है. कूटस्थमें जीवका स्वरूपाध्यास है, औ जीवमें कूटस्थका संवंधाध्यास है, यातैं कूटस्थजीवका अन्योन्याध्यास होनेतैं परस्पर विवेक होवै नहीं, यातैं ब्रह्मसें कूटस्थके मुख्यसमानाधिकरणका जीवमें व्यवहार करैंहैं. औ जीवमें कूटस्थधर्मके आरोपविना मिथ्या जीवका सत्यब्रह्मसें मुख्य समानाधिकरण संभवे नहीं, यातैं स्वाभाव अंतःकरणका अधिष्ठान जो कूटस्थ, ताके धर्मकी विवक्षासें जीवका ब्रह्मसें मुख्य समानाधिकरण कल्या है; इसरीतिसें चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीनें विवरणकारके वचनतैं अविरोधका प्रकार लिख्या है.

विवरणोक्त जीवका ब्रह्मसें मुख्यसमानाधिकरण

औ विद्याण्यके वाक्यकी प्रौढिवादना ॥ १३ ॥

औ विवरणग्रंथकुं पूर्व उक्त देखें तो यह प्रकार संभव नहीं. काहेतैं ?

विवरणग्रंथमें विंचका स्वरूपही प्रतिविंच मान्या है, यातें ताके मतमें प्रति-
विंचस्वरूप जीवत्व तौ मिथ्या है, औ प्रतिविंचरूप जीवका स्वरूप मिथ्या
नहीं किंतु ताका स्वरूप सत्य है; यातें जीवका ब्रह्मसैं मुख्य समानाधिकरण
संभवै है. औ विद्यारण्यस्वामीनैं जो विवरणग्रंथका उक्त अभिप्राय कह्या
सो प्रौढिवादसैं कह्या है. तथाहिः—प्रतिविंचकूं मिथ्यात्व मानेंभी जीवमें
कूटस्थत्व विवक्षातें महावाक्यनमें विवरणउक्त मुख्यसमानाधिकरण संभवै
है, यातें “मुख्य समानाधिकरणकी अनुपपत्तिसैं प्रतिविंचकूं सत्यत्व अंगी-
करणीय नहीं” इस प्रौढिवादसैं विद्यारण्यस्वामीनैं उक्त अभिप्राय विवरणका
लिख्या है औ विवरणग्रंथका उक्त अभिप्राय है नहीं. प्रौढि कहिये उत्कर्षसैं
जो वाद कहिये कथन, ताकूं प्रौढिवाद कहैं हैं. प्रतिविंचकूं मिथ्यात्व
मानिके महावाक्यनमें मुख्य समानाधिकरणभी प्रतिपादन करिसकैं हैं.
इसरीतिसैं अपना उत्कर्ष बोधन किया है.

विद्यारण्योक्त चेतनके च्यारिभेदका अनुवाद ॥ १५ ॥

इसरीतिसैं अंतःकरणमें आभास जीव है, सो विज्ञानमय कोशरूप है.
बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें आभास ईश्वर है, सो आनंदमयकोशरूप है.
दोतृंका स्वरूप मिथ्या है, कूटस्थ औ जीवका अन्योन्याध्यास है, औ
ब्रह्मचेतन ईश्वरका अन्योन्याध्यास है; यातें जीवमें कूटस्थ धर्मनके
आरोपतें कहूं पारमार्थिक ब्रह्मता कहीहै. तैसैं ईश्वरमें अध्यात्मिक ब्रह्मत्वकी
विवक्षातें कहूं वेदांतवेद्यत्वादिक धर्म कहे हैं, यातें, चेतनके च्यारि भेद
है; यह किंया चित्रदीपमें कहीहै. परंतु—

विद्यारण्यस्वामीउक्त बुद्धिवासनामें प्रतिविंचकी

ईश्वरताका खंडन ॥ १६ ॥

बुद्धिवासनामें प्रतिविंचकूं ईश्वरता संभवै नहीं तैसैं आनंदमयकोशकूं
ईश्वरता कथनभी संभवै नहीं. तथाहिः—बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रति-
विंचकूं ईश्वर कहे ताकूं यह पृच्छा चाहिये. ईश्वरभावकी उपाधि केवल अज्ञान
है अथवा वासनासहित अज्ञान है अथवा केवल वासना है ? जो पयपक्ष

कहै तौ बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिंबकूं ईश्वरताकथनसैं विरोध होवैगा. जो द्वितीयपक्ष कहै तौ केवल अज्ञानकूंही ईश्वरभावकी उपाधि मानना चाहिये. बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि कहना निष्फल है. जो विद्यारण्यस्वामीका भक्त इसरीतिसैं कहै, केवल अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि मानै तौ ईश्वरमें सर्वज्ञतासिद्ध होवै नहीं, यातैं सर्वज्ञताके लाभार्थ बुद्धिवासनाभी अज्ञानकी विशेषण मानी है, यह कथनभी असंगत है. काहेतैं ? अज्ञानस्थ सत्त्वांशकी सर्वगोचर वृत्तिसैंही सर्वज्ञताका लाभ होनेतैं बुद्धिवासनाकूं अज्ञानकी विशेषणता मानना निष्फल है; औ अज्ञानस्थ सत्त्वांशकी वृत्तिसैंही सर्वज्ञता संभवैहै, बुद्धिवासनातैं सर्वज्ञतासिद्ध होवै नहीं. काहेतैं ? एक एक बुद्धिवासनाकूं तौ निखिल पदार्थगोचरता संभवै नहीं. सर्वज्ञतालाभके अर्थ सकलवासनाकूं अज्ञानविशेषणता मानना चाहिये, सो प्रलयकालविना एक कालमें सर्ववासनाका सद्भाव संभवै नहीं, यातैं सर्वज्ञताकी सिद्धिवासनातैं होवै नहीं; इसरीतिसैं धीवासनासहित अज्ञान ईश्वरकी उपाधि है, यह द्वितीयपक्षभी संभवै नहीं; जो केवल वासना ईश्वरकी उपाधि है, यह तृतीय पक्ष है तथापि यह पूछया चाहिये:— एक एक वासनामें प्रतिबिंब ईश्वर है अथवा सकल वासनामें एक प्रतिबिंब ईश्वर है ? जो प्रथमपक्ष कहै तौ जीवजीवकी बुद्धिकी वासना अनंत होनेतैं तिनमें प्रतिबिंब ईश्वरभी अनंत होवेंगे; और एक एक वासनाकूं अल्पगोचरता होनेतैं तिनमें प्रतिबिंबरूप अनंत ईश्वरभी अल्पज्ञही होवेंगे. सर्व वासनामें एक प्रतिबिंब मानै तौ सर्व वासना प्रलयविना युगपत् होवै नहीं. औ अनेक उपाधिमें अनेकही प्रतिबिंब होवैं हैं; यातैं सर्व वासनामें एक प्रतिबिंब संभवै नहीं; इसरीतिसैं केवल अज्ञानही ईश्वरकी उपाधि है.

विद्यारण्यस्वामीउक्त आनंदमयकोशकी ईश्वरताका खंडन ॥ १७ ॥

विद्यारण्यस्वामीने चित्रदीपमें वासनाका निष्फल अनुसरण कन्या ईश्वरमें आनंदमयकोशकूं ईश्वरता कथनभी अमंगल है. काहेतैं ? जाप्रथ दरममें

स्थूलावस्थाविशिष्ट प्रतिबिंबसहित अंतःकरणकृं विज्ञानमय कहें हैं। विज्ञानमय जीवही सुप्तिकालमें सूक्ष्मरूपमें भी लीन हुआ आनंदमय कहिये- है, तिसकृं ईश्वर मानें तौ जाग्रत स्वप्नमें अंतःकरणकी विलीन अवस्था-रूप आनंदमयके अभावमें ईश्वरकाभी अभाव हुआ चाहिये। अनंतपुरुषकी सुप्तिकालमें अनंत ईश्वर हुये चाहियें। जीवके पंचकोश सकल ग्रंथकारोंने कहे हैं, औ पंचकोशविवेकमें विद्यारण्यस्वामीने आपभी जीवके पंचकोश कहे हैं। आनंदमयकृं ईश्वरता मानें तौ सकलवचन असंगत होवेंगे, यातें आनंदमयकृं ईश्वरता संभवै नहीं।

मांडूक्योपनिषद्गत आनंदमयकी सर्वज्ञता
आदिकका अभिप्राय ॥ १८ ॥

औ मांडूक्योपनिषद्में आनंदमयकृं सर्वज्ञता सर्वेश्वरता कही है, तासैं भी आनंदमयकृं ईश्वरता सिद्ध होवै नहीं, काहेतें ? मांडूक्यमें यह अर्थ है:— विश्व तैजस प्राज्ञभेदसैं जीवके तीनि स्वरूप हैं। विराट् हिरण्यगर्भ अख्या-कृत भेदसैं ईश्वरकेभी तीनि भेद हैं। यद्यपि हिरण्यगर्भकृं जीवता सकल उपनिषद्में प्रसिद्ध है। हिरण्यगर्भरूपकी प्रातिकी हेतु उपासना उपनिषद्में प्रसिद्ध है, औ उपनिषदुपासना कर्ता जीवही कल्पांतरमें हिरण्यगर्भपद-वीकृं प्राप्त होवैहै तैसैं विराट्भावकी प्रातिकी उपासनातें कल्पांतरमें जीव-कृंही विराटरूपकी प्राप्ति होवैहै। औ हिरण्यगर्भके ऐश्वर्यतें विराट्का ऐश्वर्य न्यून है; औ ईश्वरका ऐश्वर्य सर्वसैं उत्कृष्ट है, तामें अपकृष्ट ऐश्वर्य संभवै नहीं, तैसैं हिरण्यगर्भका पुत्र विराट् होवैहै, ताकृं क्षधापिपासाकी बाधा होवै है; यह गाथा पुराणमें प्रसिद्ध है, यातें हिरण्यगर्भ औ विराट्कृं ईश्वरताकथन संभवै नहीं, तथापि सत्पलोकवासी सूक्ष्मसमष्टिका अभिमानी सुस्तभोक्ता हिरण्यगर्भ तौ जीव है, औ स्थूलसमष्टिका अभिमानी विराट् जीव है, औ सूक्ष्म प्रपंचका प्रेरक अंतर्दामीभी हिरण्यगर्भ शब्द-का अर्थ है, तैसैं स्थूलप्रपंचका प्रेरक अंतर्दामी विराट्शब्दका अर्थ

है, चेतन प्रतिबिम्बगर्भ अज्ञानरूप अव्याकृतही सूक्ष्मसृष्टिकालमें ताका प्रेरक होवै तब हिरण्यगर्भ संज्ञक होवैहै, स्थूल सृष्टिकालमें ताका प्रेरक होवै, तब विराट् संज्ञक होवैहै, इसरीतिसें जीवमें औ ईश्वरमें हिरण्यगर्भ शब्दकी औ विराट्शब्दकी प्रवृत्ति होवैहै परंतु सूक्ष्मस्थूलके अभिमानी जीवमें तौ हिरण्यगर्भ शब्द औ विराट्शब्दकी शक्तिवृत्ति है, औ द्विविध प्रपंचके प्रेरक ईश्वरमें तिन शब्दनकी गौणीवृत्ति है, जैसें जीवरूप हिरण्यगर्भका औ विराट्का स्वीयतासंबंध सूक्ष्मस्थूल प्रपंचसें है, तैसें ईश्वरकाभी सूक्ष्मस्थूल प्रपंचसें प्रेर्यतासंबंध है; यातें सूक्ष्मदृष्टि संबंधित्वरूप हिरण्यगर्भ वृत्तिगुणके योगतें ईश्वरमें हिरण्यगर्भशब्दकी गौणीवृत्ति है, तैसें स्थूल सृष्टिसंबंधित्वरूप विराट् वृत्तिगुणके योगतें ईश्वरमें विराट्शब्दकी गौणी वृत्ति है, इसरीतिसें हिरण्यगर्भ विराट्शब्दके जीव ईश्वर दोनूं अर्थ हैं, जिस प्रसंगमें जो अर्थ संभवै ताका ग्रहण करै; औ गुरु संप्रदायविना वेदांतग्रंथकूं अवलोकन करै तिनकूं पूर्व उक्त व्यवस्थाका ज्ञान होवै नहीं, यातें हिरण्यगर्भ विराट् शब्दनतें कहूं जीवका, कहूं ईश्वरका संभव देखिके मोहकूं प्राप्त होवै है, मांडूक्य उपनिषद्में त्रिविध जीवका त्रिविध ईश्वरतें अभेदचितन लिख्या है, जिस मंदबुद्धिपुरुषकूं महावाक्यविचारतें तत्त्वसाक्षात्कार होवै नहीं ताकूं प्रणवाचितन मांडूक्यमें कल्या है, ताका प्रकार विचारसागरके पंचमतरंगमें स्पष्ट है, तहां विश्वविराट्का औ तैजस हिरण्यगर्भका तथा प्राज्ञ ईश्वरका अभेदचितन लिख्या है, यातें ईश्वरके धर्म सर्वज्ञतादिक प्राज्ञरूप आनन्दमयमें अभेदचितनके अर्थ कहे हैं; औ आनन्द मयकूं ईश्वरताविवक्षासें नहीं कहें हैं जैसें विश्वविराट्के अभेदचितनके अर्थ वैश्वानरके उन्नीस मुख कहें हैं, चतुर्दश त्रिपुटी औ पंचप्राण ये उन्नीस विश्वके भोगसाधन होनेवें विश्वका मुख हैं औ वैश्वानर ईश्वरके ताकूं भोग होवै नहीं, यातें विश्वविराट्के अभेदचितनके अर्थही विश्वके भोगसाधन पदार्थनकूं वैश्वानरकी भोगसाधनता कही है, विराट्कूं वैश्वानर कहे हैं मांडूक्यवचनका अभेदचितनमें तात्पर्य है; वस्तुके स्वरूपके अनुमापती चिंतन

होवै है, यह नियम नहीं है; किंतु अन्यरूपतै भी चिंतन होवै है, यह अर्थभी विचारसागरमें स्पष्ट है, यातै मांडूक्यवचनतै आनंदमयकूं ईश्वरता सिद्ध होवै नहीं.

आनंदमयकी ईश्वरतामें विद्यारण्य
स्वामीके तात्पर्यका अभाव ॥ १९ ॥

औ विद्यारण्यस्वामीनें भी ब्रह्मानंदनामग्रंथनमें “जीवकी अवस्थाविशेष आनंदमयकोश है” यह लिख्या है, तहां यह प्रसंग है:—जाग्रत्स्वप्नमें भोगदेनेवाले कर्मसमुदायका नाश हुयें निद्रारूपतै विलीन अंतःकरणका भोग देनेवाले कर्मके वरातै वनीभाव होवै है ताकूं विज्ञानमय कहेंहैं; सोई विज्ञानमय सुषुप्तिमें विलीन अवस्थावाला अंतःकरणरूपउपाधिके संबन्धतै आनंदमय कहियेहै; इसरीतिमें विज्ञानमयकी अवस्थाविशेषही आनंदमय कहा है; यातै विद्यारण्यस्वामीकूंभी आनंदमयकोशमें जीवत्वही इष्ट है. यद्यपि विलक्षण लेख देखिकै औ परंपरावचनमें परंपरातै यह कहेंहैं; पांच विवेक औ पांच दीप तौ विद्यारण्यकृत हैं, और पांच आनंद भारतीतीर्थकृत हैं, तथापि एकही ग्रंथमें पूर्व उत्तरका विरोध संभवै नहीं; यातै पंचदशीग्रंथमें आनंदमयकूं ईश्वरता विवक्षित नहीं, औ चित्रदीपमें तिसकूं ईश्वरता कही है, सो मांडूक्यवचनकी नाई चिंतनीय ईश्वराभेदमें तात्पर्यसं कही है; आनंदमयकूं ईश्वरतामें विद्यारण्य स्वामीका तात्पर्य नहीं. इसरीतिमें विद्यारण्य स्वामीनें चेतनके चारि भेद चित्रदीपमें कहे हैं, तथापि:—

चेतनके तीनिभेदका विद्यारण्यस्वामीसहित
सर्वकूं स्वीकार ॥ २० ॥

दृग्दृश्यविवेक नाम ग्रंथमें विद्यारण्यस्वामीनें कूटस्थका जीवमें अंतर्भाव लिख्या है, तथापि पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसं जीव तीनि प्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म भेदद्रयावच्छिन्न कूटस्थचेतन पारमार्थिक जीव है, तिसका ब्रह्ममें मुख्य अभेद है, मायासं आवृत कूटस्थमें कल्पित

अंतःकरणमें चिदाभास है, सो देहद्वयमें अभिमानवर्ती व्यावहारिक जीव है ब्रह्मज्ञानसे पूर्व ताका बाध होवै नहीं, यातें व्यावहारिक है, निद्रारूपमायासे आवृतव्यावहारिक जीवरूप अधिष्ठानमें कल्पित प्रातिभासिक जीव है, स्वप्न अवस्थामें प्रातिभासिक प्रपंचका अहंममाभिमानी प्रातिभासिक जीव है, ब्रह्मज्ञानसे विनाही जाग्रत्प्रपंचके बोधसे प्रातिभासिक प्रपंचकी निवृत्तिकालमें व्यावहारिक जीवके बोधसे प्रातिभासिक जीवकी निवृत्ति होवै है, इसरीतिसें कृत्स्थका जीवमें अंतर्भाव है, यातें जीवईश्वर शुद्धचेतनभेदसे त्रिविधचेतन है; यही पक्ष सर्वकूं समत है औ वार्तिकवचनके अनुकूल है.

जीवका मोक्षदशामें उक्तपक्षनविषे शुद्ध ब्रह्मसे
औ विवरणपक्षविषे ईश्वरसे अभेद ॥ २१ ॥

पूर्व उक्त सकल पक्षमें जीवकी नाई ईश्वरभी प्रतिविवरूप है, यातें ईश्वरतें मोक्षदशामें जीवका अभेद इनके मतमें होवै नहीं, काहेतें ? उपाधिके अपसरणतें एक प्रतिविवरुका अन्यप्रतिविचसे अभेद अनुभवगोचर नहीं; किंतु विचसेही अभेद होवैहै; तैसें शुद्धचेतनसेही प्रतिविवरूप जीवका मोक्षमें अभेद होवैहै औ विवरणकारके मतमें विचचेतन ईश्वर है, ताके मतमें ईश्वरसेही जीवका अभेद होवैहै.

वेदांतके सिद्धांतमें प्रक्रियाके भेद.

विवरणकारके मतमें अज्ञानविषे प्रतिविच
जीव औ विच ईश्वरका निरूपण ॥ २२ ॥

विवरणकारके मतमें जीव ईश्वरकी उपाधि एकही अज्ञान है, अज्ञानमें प्रतिविच जीव है, विच ईश्वर है, जहां दर्पणमें मुक्तका प्रतिविच प्रतीत होवै वहां दर्पणमें मुक्तकी छाया नहीं और दर्पणमें अनिर्वचनीय प्रतिविचकी उत्पत्ति नहीं, तमें व्यावहारिक प्रतिविचकीभी उत्पत्ति नहीं; किंतु दर्पणगोचर चानुपवृत्ति दर्पणमें प्रतिहत होयके शीतलस्यमुग्धही विषय करे है, समी-

तिमें ग्रीवास्थमुखमेंही विंबप्रतिविंब भाव प्रतीत होवैहै. सो ग्रीवास्थ मुख सत्य है, यातें विंबप्रतिविंबका स्वरूपभी ग्रीवास्थमुखरूप होनेतें सत्य है, परंतु ग्रीवास्थमुखमें विंबत्व प्रतिविंबत्व धर्म मिथ्या है. अनिर्वचनीय मिथ्या विंबत्वप्रतिविंबत्वका अधिष्ठान मुख है. इसरीतिमें विंबकी नाई प्रतिविंबकाभी स्वरूप सत्य होनेतें दर्पणस्थानी अज्ञानके सन्निधानमें शुद्धचेतनमें विंबस्थानी ईश्वरकी नाई प्रतिविंबस्थानी जीवकाभी स्वरूप सत्य है, यातें महावाक्यनमें मुख्यसमानाधिकरण संभवै है, परंतु विंबत्वरूप ईश्वरत्व औ प्रतिविंबत्वरूप जीवत्व दोनूं धर्म मिथ्या हैं, तिनका अधिष्ठान शुद्धचेतन है. यद्यपि उक्तरीतिमें जीवईश्वरकी उगधि एक अज्ञान है, यातें दोनूंकूं अज्ञता वा सर्वज्ञता हुई चाहिये, तथापि दर्पणादिक उपाधिके लघुत्वपीतत्वादिक धर्मका आरोप प्रतिविंबमें होवै है, विंबमें नहीं; यातें आवरणस्वभाव अज्ञानरूत अल्पज्ञता जीवमें है, विंबरूप ईश्वरमें स्वरूपप्रकारातें सर्वज्ञत्व है. यद्यपि विंब प्रतिविंबका उक्तरीतिमें अभेद है, यातें विंबप्रतिविंबके धर्मनका भेदकथन संभवै नहीं. जो विंबप्रतिविंबका भेद होवै तौ उक्त व्यवस्था संभवै; तथापि दर्पणस्थत्वरूप विंबप्रतिविंबत्वका ग्रीवास्थमुखमें भ्रम होवैहै. भ्रमसिद्ध प्रतिविंबत्वकी अपेक्षामें विंबत्वव्यवहार होवै है, यातें एक मुखमें विंबत्वप्रतिविंबत्व दोनूं आरोपित हैं. तैमें एकही मुखमें विंबत्वप्रतिविंबत्वरूपतें धर्मके भेदका भ्रम होवै है. भ्रांतिमें प्रतीत जो विंबप्रतिविंबका भेद तासैं उक्त व्यवस्था संभवै है. इसरीतिमें विवरणकारके मतमें अज्ञानमें प्रतिविंब जीव है औ विंबचेतन ईश्वर है. अज्ञान अनिर्वचनीय है, यातें अज्ञानसद्रावकालमेंभी अज्ञानका परमार्थमें अभाव होनेतें विंबप्रतिविंबरूप चेतनही परमार्थमें शुद्धचेतन है, यातें ईश्वरभावकी प्राप्तिभी शुद्धहीकी प्राप्तिहै.

अवच्छेदवादीकारि आभासवादका

खंडन औ स्वमतका निरूपण ॥ २३ ॥

कोई आचार्य यह कहें हैं:-अंतःकणावच्छिन्नचेतन जीव है; औ अंतःकरणमें अवच्छिन्नचेतन ईश्वर है; नीरूपचेतनका प्रतिविंब संभवै

नहीं। यद्यपि कूपतडागादिक जलगत आकाशमें नीलता विशालताके अभाव होनेतें “नीलं नभः । विशालं नभः” ऐसी प्रतीति होवैहै, यातें विशालता-विशिष्ट औ आरोपितनीलताविशिष्ट आकाशका प्रतिबिम्ब मानना चाहिये, औ आकाशमें रूप है नहीं, यातें नीरूपकाभी प्रतिबिम्ब संभवैहै; तथापि आकाशमेंभी भांतिसिद्ध आरोपित नीलरूप है, चेतनमें आरोपित रूपकाभी अभाव होनेतें ताका प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, जा पदार्थमें आरोपित वा अनारोपितरूप होवै, ताका प्रतिबिम्ब होवैहै, सर्वथा रूपरहितका प्रतिबिम्ब होवै नहीं; औ नीरूपाधिमें तौ सर्वथा प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, काहेतें ? स्वरूपवाले दर्पणादिकनमें ही प्रतिबिम्ब देख्याहै, यातें नीरूप अंतःकरणमें वा नीरूप अवियामें नीरूपचेतनका प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, औ रूपरहित शब्दका नीरूप आकाशमें जैसे प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिम्ब कहेंहैं सोभी असंगत है, काहेतें ? उक्तरीतिसें आकाश रूपरहित नहीं और आकाशमें जो प्रतिध्वनि होवैहै सो शब्दका प्रतिबिम्ब नहीं, काहेतें ? जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ आकाशवृत्ति शब्दका अभाव होवैगा, भेरीदंडादिकनके संयोगतें पार्थिव शब्द होवैहै; तिस पार्थिवशब्दतें ताके सन्मुखदेशमें पापाणादि अवच्छिन्न आकाशमें प्रतिध्वनिरूप शब्द होवैहै; तिसप्रतिध्वनिशब्दका पार्थिव शब्द निमित्तकारण है, यातें पार्थिवध्वनिके समानही प्रतिध्वनि होवैहै, जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ प्रतिबिम्बकूं अनिर्वचनीय मानैहै, औ विवरणकारके अनुसारी विम्बस्वरूपही प्रतिबिम्बकूं मानैहै, इन दोनूं मतमें आकाशका गुण प्रतिध्वनि नहीं होवैगा, काहेतें ? व्यावहारिक आकाशका गुण प्रातिभासिक संभवै नहीं यातें अनिर्वचनीय प्रतिबिम्बवादमें प्रतिध्वनिकूं पार्थिवशब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ आकाशका गुण कहना संभवै नहीं, औ विम्बप्रतिबिम्बके अभेदवादमें पार्थिवशब्दका प्रतिबिम्बरूप प्रतिध्वनिका अपनै विवर्ग अभेद होनेतें पृथिवीका गुण प्रतिध्वनि होवैगा; यातें प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ किमी प्रकारतें आकाशका गुण प्रतिध्वनि है, यह कथन संभवै नहीं, औ प्रतिध्वनिमें भिन्न शब्द पृथिवी जल

अग्निवायुके हैं, आकाशमें अन्यप्रकारका शब्द है नहीं, यातें शब्दरहितही आकाश होवैगा, औ शब्दरहित आकाश है यह मत अशास्त्रीय है. भूत-विवेकमें विद्यारण्यस्वामीनें यह कह्या है:—रुद्रकटा शब्द पृथिवीका है, चुलचुल शब्द जलका है, भुक्भुक् शब्द अग्निका है, सी सी शब्द वायुका है, प्रतिध्वनिरूपशब्द आकाशका है; तैसँ अन्यग्रंथकारोंनें भी आकाशका गुणही प्रतिध्वनि कह्या है; यातें शब्दका प्रतिबिम्ब प्रतिध्वनि नहीं; किन्तु आकाशका स्वतंत्र शब्द प्रतिध्वनि है ताका उपादानकारण आकाश है. औ भेरी आदिकनमें जो पार्थिव ध्वनि होवै है, सो प्रतिध्वनिका निमित्त-कारण है, यातें रूपरहित प्रतिबिम्ब संभवै नहीं. जो प्रतिबिम्बवादी इसरो-तिसँ कहै कृपादिकनके आकाशमें “विशालमाकाशम्” यह प्रतीति होवै है. औ कूपदेशके आकाशमें विशालता है नहीं, यातें ब्राह्मदेशस्थ रूपरहित विशाल आकाशका कूपजलमें प्रतिबिम्ब होनेतें रूपरहित चेतनका प्रतिबिम्ब संभवैहै; तथापि रूपवाले उपाधिमेंही प्रतिबिम्ब होवैहै. रूपरहित उपाधिमें प्रतिबिम्ब संभवै नहीं. आकाशके प्रतिबिम्बका उपाधि कूपजल है, तामें रूप है/औ अविद्या अन्तःकरणादिक रूपरहित हैं. तिनमें चेतनका प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, यातें अन्तःकरणावच्छिन्नचेतन जीव है औ अन्तःकरणसँ अनवच्छिन्न चेतन ईश्वरहै. अथवा—

अवच्छेदवादका कथन ॥ २४ ॥

अविद्यावच्छिन्न चेतन जीव है औ मायावच्छिन्न चेतन ईश्वर है,

अन्तःकरणसँ अवच्छिन्नचेतन जीव और अनवच्छिन्न-

चेतन ईश्वर है इस पक्षका खंडन ॥ २५ ॥

अन्तःकरणावच्छिन्नकू जीव मानें औ अनवच्छिन्नकू ईश्वर मानें तो ब्रह्मांडसँ ब्राह्म देशस्थचेतनमें ईश्वरता होवैगी. काहेतें ? ब्रह्मांडमें अनंत-जीवनके अनंत अन्तःकरण व्याप्त हैं, यातें अनंतकरणानवच्छिन्नचेतनका ब्रह्मांडके मध्यलाभ संभवै नहीं. जो ब्रह्मांडसँ ब्राह्म देशमें ही ईश्वरका सद्

भाव मानें तौ अंतर्यामिप्रतिपादक वचनसें विरोध होवैगा, “यो विज्ञाने तिष्ठन् विज्ञानमंतरो यमयति” इसवचनमें विज्ञानपदबोध्य जीवदेशमें ईश्वरका सद्भाव कहा है, यातें अन्तःकरणसें अनवच्छिन्न ईश्वर नहीं; किंतु मायावच्छिन्नचेतनही ईश्वर है औ अन्तःकरणसें अनवच्छिन्नकूं ईश्वरता मानें तौ अन्तःकरणसें संबंधाभावही ईश्वरताकी उपाधि सिद्ध होवै है. औ ईश्वरमें सर्वज्ञतादिक उपाधिकृत हैं; अभावरूप उपाधिसें सर्वज्ञतादिक धर्मनकी सिद्धि होवै नहीं. औ—

तृप्तिदीपमें विद्यारण्यस्वामी उक्त अन्तःकरणके सम्बन्ध
औ ताके अभावके उपाधिपनेका अभिप्राय ॥ २६ ॥

वियारण्यस्वामीने तृप्तिदीपमें यह कहा है:—जैसें अन्तःकरणका सम्बन्ध उपाधि है, तैसें अंतःकरणके संबंधका अभावभी उपाधि है. जैसें लोहकी शृंखलासें संचारका निरोध होवै है, तैसें सुवर्णकी शृंखलासेंभी संचारका निरोध होवै है. इसरीतिसें अन्तःकरणके सम्बन्धरूप भाव उपाधिसें जीवस्वरूपका बोध होवै है औ उक्त सम्बन्धके अभावेत परमात्स्वरूपका बोध होवै है; इसरीतिसें विद्यारण्यस्वामीने अन्तःकरणराहित्यभी उपाधि कहा है ताका यह अभिप्राय है:—जैसें अन्तःकरणसम्बन्धसें जीवस्वरूपका बोध होवै है, तैसें अन्तःकरणराहित्यसें ब्रह्मस्वरूपका बोध होनेत ब्रह्मके बोधका उपयोगी अन्तःकरणराहित्यभी है, यातें विद्यारण्यस्वामीके वचनतेंभी अभावरूप उपाधिसें ईश्वरमें सर्वज्ञतादिकनकी सिद्धि प्रतीत होवै नहीं.

अवच्छेदवादके भेद पूर्वकताकी समाप्ति ॥ २७ ॥

यातें मायावच्छिन्न चेतनही ईश्वर है, ईश्वरका उपाधि माया सर्वदेगमें है, यातें ईश्वरमें अंतर्यामिताभी संभव है. औ अन्तःकरण अवच्छिन्नकूं जीव मानें तौ कर्ता भोक्ता चेतनके प्रदेगमित्र होवैगे; यातें कृतका नाश औ अकृतकी प्राप्ति होवैगी. यातें अविषावच्छिन्नचेतनही जीव है,

अन्तःकरणावच्छिन्नचेतन जीव नहीं, इसरीतिसें कितने ग्रन्थकार अवच्छेदवादकूं ही मानेंहैं औ प्रतिविंबके प्रतिपादक श्रुतिस्मृतिवचनोंका विरोधपारिहार तिनके ग्रंथनमें स्पष्ट है. औ-

सिद्धांतमुक्तावलिआदिक विषै उक्त एक जीव
(दृष्टिसृष्टि) वादका निरूपण ॥ २८ ॥

सिद्धांतमुक्तावलीकारादिकनका यह मतहै:-

दोहा:-ज्यूं अविकृत कौतियमें, राधापुत्र प्रतीति ॥

चिदानंदघन ब्रह्ममें, जीवभाव तिहँरीति ॥ १ ॥

सदा असंग नित्यमुक्त चिदानंद ब्रह्ममें कल्पित अविद्यादिकनके संबंधसें प्रतिविंबितता तथा अवच्छिन्नता संभवै नहीं. जैसें मृगतृष्णाके जलसें पूरित बंध्यासुतकुलालनें शशशृङ्गके दंडसें रचिघटके संबंधसें आकाशमें प्रतिविंबितता वा अवच्छिन्नता होवै नहीं; किंतु आकाशके समानसत्तावाले जलपूरित घटढांगादिकनके संबंधसें ही आकाशमें प्रतिविंबितता औ अवच्छिन्नता होवैहै. अविद्या औ ताका कार्य ब्रह्मचेतनके समानसत्तावाले नहीं किंतु स्वतः सत्ताशून्य हैं औ ब्रह्मकी सत्तासें सत्तावाले अविद्यादिक हैं, यातें शशशृङ्गादिकनकी नाई अत्यंत अलीक अविद्यादिकनतें चेतनका संबंध कथनही संभवै नहीं; विनके संबंधसें प्रतिविंबिततादिक तौ अत्यंत दूरहैं यातें सदा एकरस ब्रह्म है, ताके विषै अवच्छिन्नता वा प्रतिविंबितता रूप जीवता संभवै नहीं; किंतु कल्पित अज्ञानके कल्पितसंबंधसें ब्रह्ममें विना डूया जीवत्व प्रतीत होवैहै. जैसें अविकारी कुंतीपुत्रमें राधापुत्रताकी प्रतीति भ्रमरूप डूई है, तैसें प्रतिविंबादिक विकारविनाही ब्रह्ममें जीवत्व भ्रम होवैहै. औ प्रतिविंबरूप वा अवच्छेदरूप जीवभावकी प्राप्ति होवै नहीं. स्वावियासें जीवभावापन्न ब्रह्मही प्रपंचका कल्पक होनेतें सर्वज्ञत्वादिक धर्मसहित ईश्वरभी या पक्षमें जीव कल्पित है. जैसें स्वप्नकल्पित राजाकी सेवातें स्वप्नमें फलकी प्राप्ति होवै है, तैसें स्वप्नकल्पित ईश्वरभजनतें फलकी प्राप्तिभी

संभवैहै; इसरीतिसें अनादि अविद्याके बलतें स्वकीय ब्रह्मभावके आवरणतें जीवत्व भ्रम होवैहै। “तत्त्वमस्यादि” वाक्यजन्य साक्षात्कारतें जीवत्वभ्रमकी निवृत्ति होवैहै, भ्रमकालमें भी जीवत्व है नही; किंतु नित्यमुक्त चिदानंद स्वरूप ब्रह्मही है। यह पक्षही भाष्यकार वार्तिककारनें बृहदारण्यके व्याख्यानमें कर्णके दृष्टांतसें प्रतिपादन कियाहै। जैसे कुंतीपुत्रकर्णकू हीनजातिके संबंधसें निकृष्टता भ्रम हुआ है, औ अनेकविधतिरस्कारजन्य दुःखका अनुभव करता हुआ स्वतःसिद्ध कुंतीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षसें प्रच्युत हुआहै।

कदाचित् एकांतमें सूर्य भगवाननें कहा “तू राधापुत्र नहीं, किंतु मेरे संबंधसें कुंतीउदरसें उत्पन्न हुआहै” इसप्रकारके सूर्यवचनतें अपनेमें हीन जातिके भ्रमकू त्यागिके स्वतःसिद्ध कुंतीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षकू जानता हुआ तैसें चिदानन्द ब्रह्मभी अनादि अविद्याके संबंधसें जीवत्वभ्रमकू प्राप्तहुवा स्वतःसिद्ध ब्रह्मभावका विस्मरण करिके अनेकविध दुःखकू अनुभव करहै।

कदाचित् अपने अज्ञानतें कल्पितस्वप्न कल्पितआचार्यके तुल्य आचार्यद्वारा महावाक्यश्रवणतें स्वगोचरविद्यासें अविद्याकी निवृत्ति हुपां नित्य परमानंदका स्वरूप चैतन्यसें अनुभव करहै। इसरीतिसें बृहदारण्यके व्याख्यानमें भाष्यकारनें औ वार्तिककारनें लिखाहै। जैसे जीवकी अविद्या कल्पितआचार्य वेदोपदेशके हेतु है। तैसें ईश्वरभी स्वप्नकल्पित राजाकी नाई जीवकल्पितही भजनतें फलका हेतु है; या मतमें एक जीववाद है; यातें एक जीवकल्पित ईश्वरभी एकही है, नाना ईश्वरकी आपत्ति नहीं। शुकवामदेवादिकनकी मुक्तिप्रतिपादक शास्त्रसेंभी स्वप्नकल्पित नाना पुरुषकी नाई जीवाभासही नानासिद्ध होवें हें। नानाजीववादकी सिद्धि होए नहीं जैसे स्वप्नमें एक द्रष्टाकू नानापुरुष प्रतीत होवें, निनमें कोई महावनमें उन्धगामी हुये व्याघ्रादिजन्य दुःखकू अनुभव करहै; कोई राजमार्गमें आरूढ होयके स्वनगरकू प्राण होवेंहै, वहां वनमें भ्रमण औ स्वनगरकी प्राणि स्वप्न द्रष्टाकू नहीं किन्तु आभास पुरुषनकू होवेंहै, तैमें अविद्यामहित ब्रह्मस्व जीवके संभ्रमोक्षकी प्राप्ति नहीं; किन्तु आभासरूप जीवनकू बन्धमोक्ष प्रतीत होवेंहै।

या पक्षमें किसके ज्ञानतें अविद्याकी निवृत्तिरूप मोक्ष होवैगा, यह पक्ष करै तौ तेरे ज्ञानतें होवैगा, यह उत्तर है:—अथवा किसीके ज्ञानतें मोक्ष होवै नहीं, यह उत्तर है. काहेतें ? या मतमें बंधका अत्यन्त असद्भाव आत्मांमें है. नित्यमुक्त आत्माका मोक्ष होवैगा अथवा हुवा है; यह कथन संभव नहीं. इस अभिप्रायतें मोक्षप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद कहें, हैं. औ बंध है अद्यपर्यंत कोई मुक्त हुवा नहीं, आगे पुरुषार्थसैं मोक्ष होवैगा, इस अभिप्रायतें वामदेवादिकनकी मुक्तिप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद नहीं कहा, काहेतें ? जो बंध होतें वामदेवादिकनका मोक्ष नहीं हुवा तौ आगेभी मोक्षकी आशा निष्फल है; या बुद्धिसैं श्रवणमें प्रवृत्तिकाही अभाव होवैगा, यातें आत्मांमें बंधका अत्यंत असद्भाव है, नित्यमुक्त ब्रह्मरूप आत्मा है ताका मोक्ष संभव नहीं; यह उत्तमभूमिकाहूठ विद्वान्का निश्चय है.

वेदांतसिद्धांतकी नाना प्रक्रियाका तात्पर्य

सकल अद्वैतग्रन्थके तात्पर्यका विषय ॥ २९ ॥

नित्यमुक्त आत्मस्वरूपके ज्ञानतें दुःखपरिहार औ सुखकी प्रातिके निमित्त अनेकविध कर्तव्य बुद्धिजन्य क्लेशकी निवृत्तिही वेदांत श्रवणका फल है, आत्मस्वरूपमें बंधका नाशरूप वा परमानंदकी प्राप्तिरूप मोक्ष वेदांत श्रवणका फल नहीं. वेदांत श्रवणतें पूर्वभी आत्मांमें बंधका लेश नहीं, तथापि अत्यंत असत् बंधकी प्रतीति होवै है; यातें भ्रमतेंही वेदांतश्रवणमें प्रवृत्ति होवै है. जाकूं बंधभ्रम नहीं होवै ताकी प्रवृत्ति होवै नहीं. सकल अद्वैतशास्त्रका इसपक्षमें ही तात्पर्य है.

जीवईश्वरविषे सर्वग्रन्थकारनकी संमत्तिका एकत्र निर्णय ॥ ३० ॥

इसरीतिसैं जीवईश्वरका स्वरूपनिरूपण ग्रंथकारोंनैं बहुत विस्तारसैं लिख्यहै; तहां जीवके स्वरूपमें तौ एकत्व अनेकत्वका विवाद है; औ सर्वमतमें ईश्वर एक है, सर्वज्ञ है, नित्यमुक्त है; ईश्वरमें आवरणका अंगीकार किसी अद्वैतवा-दके ग्रंथमें नहीं. जो ईश्वरमें आवरण कहे, सो वेदांतसंप्रदायसैं वहिभूत है,

परंतु नाना अज्ञानवादमें जीवाश्रित ब्रह्मविषयक अज्ञानहै, यह वाचस्पतिक मत है. तहां जीवके अज्ञानतैं कल्पित ईश्वर औ प्रपंच नाना मानें हैं; तथापि जीवके अज्ञानसैं कल्पित ईश्वरभी सर्वज्ञही मानें हैं, ईश्वरमें आवरणका अंगीकार नहीं.

विवरणकारकी रीतिसैं प्रतिबिंबके स्वरूपका निरूपण ॥ ३१ ॥

जीवईश्वरके स्वरूपनिरूपणमें प्रतिबिंबका स्वरूप निरूपण करैं है- विवरणकारके मतमें दर्पणादिक उपाधिसैं प्रतिहत नेत्रकी रश्मि ग्रीवास्थमुखकूं विषय करै है. जहां द्रष्टासैं भिन्नपदार्थकाभी दर्पणसैं अभिमुखतारूपसंबंध होवै, तहां दपणसैं संबंधी होयकै प्रतिहतनेत्रका द्रष्टासैं भिन्नभी दर्पणाभिमुख पदार्थसैं संबंध होयकै स्वस्थानमें ही ताका साक्षात्कार होवै है. जहां अनेक पदार्थ दर्पणके अभिमुख होवैं तहां प्रतिहत नेत्रसैं अनेकपदार्थनका साक्षात्कार होवैहै, दर्पणाभिमुख जो उद्भूतरूपवान् होवै तामें प्रतिहत नेत्रजन्य साक्षात्कारकी योग्यता है; यातैं दर्पणाभिमुख पदार्थके सन्मुख नेत्रकी वृत्ति जावै है. स्वगोलकमेंही नेत्रकी वृत्ति आवै, यह नियम नहीं, इसरीतिसैं विवरणकारके मतमें ग्रीवास्थमुखकाही साक्षात्कार होवैहै, परंतु पूर्वाभिमुख ग्रीवास्थ मुखमें प्रत्यङ्मुखत्व दर्पणस्थत्व स्वभिन्नत्व भ्रम होवैहै; यातैं दर्पणमें पूर्वाभिमुख प्रतिबिंब है औ मेरे मुखसैं भिन्न है ऐसा व्यवहार होवैहै.

या पक्षमें यह शंका है:-जो बिंबभूत मुख!दिकनकाही प्रतिहत नेत्रसैं साक्षात्कार होवै तौ सूर्यके प्रकाशतैं नेत्रका प्रतिरोध होवै, यातैं जलमें प्रतिहत नेत्रसैंभी सूर्यके साक्षात्कारके असंभवतैं जलदेशमें सूर्यतैं भिन्नवर्णके प्रतिबिंबकी उत्पत्ति माननी चाहिये. औ बिंबके साक्षात्कारके अर्थ उपाधिसैं संबंधी होयकै नेत्रकी रश्मिकी प्रतिहति मानें तौ जलके अंतर्गत मिक्रताका साक्षात्कार नहीं हुया चाहिये. इन दोवूं शंकाके ये समाधान हैं:-केवल नेत्रका आकाशस्य सूर्यके प्रकाशतैं अपरोध होवै है, औ जलादिक उपाधिसैं प्रतिहत नेत्रका सूर्यप्रकाशतैं अपरोध

होवै नहीं. तैसैं कोई नेत्ररश्मिजलमें प्रविष्ट होयकै तिसके अंतर्गत सिकृताकूं विषय करैहै. तिसी नेत्रकी अन्य रश्मि प्रतिहृत होयकै विंबकूं विषय करैहै; यह दृष्टके अनुसार कल्पना है, यातैं विंबसैं भिन्न प्रतिविंब नहीं; यह ही विवरणकारका मत है.

विद्यारण्यस्वामीके औ विवरणकारके मतकी विलक्षणता ॥ ३२॥

विद्यारण्यस्वामी आदिकोंनैं पारमार्थिक व्यावहारिक, प्रातिभासिक भेदसैं त्रिविध जीव कहाहै. व्यावहारिक अंतःकरणमें प्रतिविंबकूं व्यावहारिक जीव कहैंहैं, स्वप्न अवस्थाके प्रातिभासिक अंतःकरणमें प्रतिविंबकूं प्रातिभासिक जीव कहैं हैं, विवरणकारकी रीतिसैं बिम्बसैं पृथक् प्रतिविंबके अभावतैं जीवके तीनि भेद संभवैं नहीं; यातैं त्रिविध जीववादके अनुसारी विंबप्रतिविंबका भेद मानैंहैं; तिनके मतमें दर्पणादिक उपाधिमें अनिर्वचनीयप्रतिविंबकी उत्पत्ति होवैहै. प्रतिविंबका अधिष्ठान दर्पणादिक हैं, औ विंबका सन्निधान निमित्तकारण है. यद्यपि निमित्तकारणके अभावतैं कार्यका अभाव होवै नहीं, औ बिम्बके अपसरणतैं प्रतिविंबका अभाव होवै है; तथापि निमित्तकारणके दो भेद हैं. कोई तौ कार्यतैं अव्यवहित पूर्वकालवृत्ति निमित्तकारण होवैहै, कोई कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण होवैहै. घटादिकनके दंडकुलालादिक निमित्तकारण हैं, सो कार्यतैं पूर्वकाल वृत्ति चाहिये. घटादिकनकी सत्ता हुयां तिनकी अपेक्षा नहीं, तैसैं प्रत्यक्ष-ज्ञानमें स्वविषय निमित्तकारण है; तहां विषयकी सत्ता ज्ञानकालमें अपेक्षित है, विनाशाभिमुख घटसैं नेत्रका संयोग हुयां भी घटका साक्षात्कार होवै नहीं, यातैं ज्ञानकालमें वर्तमान घटादिकही अपने साक्षात्कारके निमित्तकारण हैं; औ दूरस्थ नानापदार्थनमें एकत्व भ्रम होवैहै, मंदांधकारस्थ रज्जुमें सर्पभ्रम होवैहै; यातैं एकत्र भ्रमका निमित्तकारण दूरस्थत्वदोष है रज्जुमें सर्पभ्रमका निमित्तकारण मन्दांधकारहै. दूरस्थत्व औ मन्दांधकारका अभाव हुयां एकत्वभ्रम औ सर्पभ्रमका अभाव होनेतैं कार्यकालमें

वर्तमान दूरस्थत्व औ मंदांधकार, उक्त द्विविध अध्यासके निमित्तकारण हैं। तिसरीतिसें विंबका सन्निधानभी कार्यकालमें वर्तमानही प्रतिबिम्ब अध्यासका हेतु होनेतैं विंबके अपसरणतैं प्रतिबिम्बका अभाव संभव है; यातैं सन्निहित विम्ब तौ प्रतिबिंबका निमित्तकारण है। भ्रमका अधिष्ठानही उपादानकारण कहियेहैं; यातैं प्रतिबिम्बके उपादानकारण दर्पणादिक हैं। औ विवरणकारके मतमें प्रतिबिम्बका स्वरूप तौ विम्बसैं भिन्न नहीं परंतु दर्पणस्थत्व विपरीतदेशाभिमुखत्व विम्बभिन्नत्व धर्मकी उत्पत्ति ग्रीवास्थ मुखमें होवैहै, सोभी तीनों धर्म अनिर्वचनीय हैं। निमित्तकारण तिनका अधिष्ठानरूप उपादानकारण ग्रीवास्थमुख है, सन्निहित दर्पणादिक है; इसरीतिसें चेतनके प्रतिबिंबवादमें दो मत हैं। विवरणकारके मतमें प्रतिबिम्बका विम्बसैं अभेद होनेतैं प्रतिबिम्बका स्वरूप सत्य है औ विद्यारण्यस्वामी आदिकनके मतमें दर्पणादिकनमें अनिर्वचनीयमुखाभासकी उत्पत्ति होवै है। याकूंही आभासवाद कहैं हैं। विवरणउक्तपक्षकूं प्रतिबिम्बवाद कहैं हैं। दोनूं पक्षनका परस्पर खंडन औ स्वपक्षका मंडन वृहद्ग्रन्थनमें स्पष्ट है। विस्तारभयतैं लिख्या नहीं।

दोनोंके पक्षनकी उपादेयता ॥ ३३ ॥

प्रतिबिम्बवादमें अथवा आभासवादमें आग्रह नहीं, चेतनमें संसारधर्मका मंभव नहीं औ जीव ईशका परस्पर भेद नहीं, इस अर्थके बोधके अर्थ अनेक रीति कही हैं, जिसपक्षसें असंग ब्रह्मात्मबोध होवै, सोई पक्ष आदरणीय है।

विम्बप्रतिबिंबके अभेद पक्षकी रीतिकी अभेदके

बोधनमें सुगमता ॥ ३४ ॥

तथापि विम्बप्रतिबिम्बके अभेदपक्षकी रीतिसें असंगब्रह्मात्मबोध अनायासतैं होवै है। काहेतैं १ दर्पणादिकनमें मुखादिकनका लौकिक प्रतिबिम्ब होवै है, तहांभी विम्बका स्वरूप तौ सदा एकम् है, उपाधिके सन्निधान-

नतें विषयप्रतिबिम्बका भेदभ्रम होवै है, तैसैं ब्रह्म चेतन तौ सदा एकरस है. अज्ञानादिक उपाधिके संबन्धतें जीवभाव ईशभावकी प्रतीतिरूप भ्रम होवै है. इसरीतिसैं असंगचेतनमें जीवईशभेदका सर्वथा अभाव है. जीवत्व ईश्वरत्व धर्म तौ परस्पर भिन्न कल्पित हैं औ परस्पर भिन्नधर्मा कल्पिभी नहीं; यातें विषयप्रतिबिम्बका अभेदवाद अद्वैतमतके अत्यंत अनुकूल है.

प्रतिबिम्बविषय विचार

आभासवाद औ प्रतिबिम्बवादसैं किंचिद्भेद ॥ ३५ ॥

आभासवादमें जैसे अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब है, ताका अधिष्ठान दर्पणादिक उपाधि है; तैसैं विवरणोक्त प्रतिबिम्बवादमेंभी दर्पणस्थत्वविपरीतदेशाभिमुखत्वादिक धर्म अनिर्वचनीय हैं. तिनका अधिष्ठान मुखादिक विषय हैं, यातें दोनू पक्षनमें अनिर्वचनीयका परिणामी उपादान अज्ञान कहा चाहिये.

प्रतिबिम्बकी छायारूपताका निषेध ॥ ३६ ॥

औ कोई ग्रन्थकार छायाकूं प्रतिबिम्ब मानै हैं सो संभवै नहीं. काहेतें ? शरीरवृक्षादिकनतें जितने देशमें आलोकका अवरोध होवै, उतने देशमें आलोकविरोधी अंधकार उपजै है; तिस अंधकारकूं छाया कहैहैं. अंधकारका नीलरूप होनेतें छायाकाभी नियमतें नीलरूप होवैहै. औ स्फटिक मौक्तिकका प्रतिबिम्ब श्वेत होवैहै. सुवर्णका प्रतिबिम्ब पीतरूपवाला होवैहै, रक्तमाणिक्यके प्रतिबिम्बमें रक्तरूप होवैहै. प्रतिबिम्बकूं छायारूप मानै तौ सकल प्रतिबिम्बनका नीलरूप चाहिये. यातें छायारूप प्रतिबिम्ब नहीं.

प्रतिबिम्बकी विषयसैं भिन्न व्यावहारिक द्रव्यरूपताका निषेध ॥ ३७ ॥

और जो कोई इसरीतिसैं कहै:—यद्यपि अंधकारस्वरूप छायासैं प्रतिबिम्बका भेद है, तथापि मीमांसकके मतमें जैसे आलोकभावकूं अंधकार नहीं मानैहैं, किन्तु आलोकविरोधी भावरूप अंधकार है, तामें क्रिया होनेतें औ नीलरूप होनेतें अंधकार द्रव्य है, क्रिया औ गुण द्रव्यमेंही होवैहैं.

जैसै दशमद्रव्य अंधकार है, तैसै प्रतिबिम्बभी- पृथिवी जलादिकन-
 तै भिन्नद्रव्य है. इसरीतिसै प्रतिबिम्बकूं स्वतंत्र द्रव्य मानै ताकूं यह पूछ्या
 चाहिये:-सो प्रतिबिम्ब नित्यद्रव्य है अथवा अनित्यद्रव्य है ? जो नित्यद्रव्य
 होवै तौ आकाशादिकनकी, नाई उत्पत्तिनाशहीन होनेतै प्रतिबिम्बके उत्पत्ति
 नाश प्रतीत नहीं हुये चाहिये ? यातै प्रतिबिम्बकूं अनित्यद्रव्य कहै तौ उपादा-
 नके देशमें कार्य द्रव्य रहैहै, यातै प्रतिबिम्बके उपादानकारण दर्पणादिकही
 माननें होवेंगे औ दर्पणादिकनकूं प्रतिबिम्बकी उपादानता संभवै नहीं. का-
 हतै ? दर्पणादिक उपादानमें जो प्रतिबिम्बरूप द्रव्यका सद्भाव मानै ताकूं यह
 पूछ्या चाहिये:-प्रतिबिम्बमें जो रूप और हस्तवदीर्घादिक परिणामस्वरूप-
 गुण, तथापि बिम्बसैं विपरीताभिमुखत्वादिक धर्म, औ हस्तपादादिक अव-
 यव जो प्रतिबिम्बमें प्रतीत होवैहैं; सो प्रतिबिम्बमें व्यावहारिक हें अथवा नहीं
 हें ? किंतु मिथ्या प्रतीत होवैहैं ? जो रूप परिमाणादिकनका प्रतिबिम्बमें व्याव-
 हारिक अभाव मानै औ प्रतिबिम्बके रूपादिकनकूं प्रातिभासिक मानै
 तौ व्यावहारिक द्रव्यस्वरूप प्रतिबिम्बका अंगीकार निष्फल है. औ प्रतिबि-
 म्बके रूपपरिमाणादिकनकूं व्यावहारिक मानै तौ अल्पपरिमाणवाले दर्पणमें
 महापरिमाणवाले अनेक प्रतिबिम्बनकी उत्पत्ति संभवै नहीं. औ प्रतिबिम्ब-
 मिथ्यात्वमें तौ शरीरके मध्यसंकुचितदेशमें स्वप्नके मिथ्याहस्ती आदिकनकी
 उत्पत्ति होनेतै उक्त दोषका संभव नहीं. तैसै प्रतिबिम्बकूं व्यावहारिक द्रव्य
 कहै तौ एकविधरूपवाले दर्पणमें दर्पणके समानरूपवाले प्रतिबिम्बकी ही
 उत्पत्ति हुई चाहिये औ अनेकविधरूपवाले अनेक प्रतिबिम्बनकी एक दर्पणमें
 उत्पत्ति होवैहै. एक रूपवाले उपादानमें अनेकविधरूपवाले अनेक उपादेयकी
 उत्पत्ति होवै नहीं, औ दर्पणके मध्य वा दर्पणके अतिप्रसीप अल्पादाय
 कोई प्रतीत होवै नहीं; जासैं अनेकविधरूपवाले प्रतिबिम्बनकी उत्पत्ति
 संभवै, यातै व्यावहारिक द्रव्यरूप कहना प्रतिबिम्बकूं संभवै नहीं. किंतु
 दर्पणके अतिप्रसीप और तौ कोई प्रतिबिम्बका उपादान दीर्घ नहीं, दर्पणकी

उपादान मानना होवेगा सो-संभवै नहीं. काहेतें ? सचन अवयवसहित पूर्व की नाई अविकारी प्रतीत होनेतें दर्पणमें निम्न उन्नत हनु नासिकादिक अनेकविध अवयववाले द्रव्यांतर प्रतिबिम्बकी उत्पत्ति कहना सर्वथा युक्तिहीन है, यातें बिम्बसें पृथक् व्यावहारिक द्रव्यस्वरूप प्रतिबिम्ब है, यह पक्षभी छायावादकी नाई असंगत है.

आभासवाद औ प्रतिबिम्बवादकी युक्तिसहितता कहिके
दोत्रं पक्षनमें अज्ञानकी उपादानता ॥ ३८ ॥

इसरीतिसें सन्निहित दर्पणादिकनतें मुखादिक अधिष्ठानमें प्रतिबिम्बत्वादिक अनिर्वचनीय धर्म उपजै है अथवा सन्निहित मुखादिकनतें दर्पणादिक अधिष्ठानमें अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब उपजै है ? यह दोही पक्ष युक्तिसहित हैं; यातें अनिर्वचनीय धर्मका वा अनिर्वचनीय प्रतिबिम्बका उपादानकारण कसा चाहिये.

मूलाज्ञानकूं वा तूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्ब वा ताके
धर्मनकी उपादानताके असंभवकी शंका ॥ ३९ ॥

वहां जगत्का साधारण कारण मूलाज्ञानही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनका वा धर्मोका उपादानकारण कहै तो आकाशादिकनकी नाई मूलाज्ञानके कार्य होनेतें प्रतिबिम्बत्वादिक धर्म वा धर्मो प्रतिबिम्बभी सत्य हुये चाहिये औ उक्तरीतिसें अनिर्वचनीय मानेहें, यातें मूलाज्ञानकूं अनिर्वचनीयकी उपादानता संभवै नहीं; तैसं विवरणकारके मतमें मुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं प्रतिबिम्बत्वादि धर्मनका उपादान माने, औ विद्यारण्यस्वामी आदिकनके मतमें दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं प्रतिबिम्बका उपादान माने तो अवस्था अज्ञानके कार्यकूं अनिर्वचनीयता होनेतें सत्यताकी आपत्ति तो यद्यपि नहीं है, तथापि अधिष्ठानज्ञानसें अनिर्वचनीयकी निवृत्ति होवेहै; औ प्रतिबिम्बाध्यासका अधिष्ठान उक्तरीतिसें मुखावच्छिन्न चेतन वा दर्पणावच्छिन्न चेतन है; औ मुक्तका ज्ञान वा दर्पणका ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है; विसतें उतर

कालमें भी प्रतिविंबकी प्रतीति सर्वके अनुभवसिद्ध है; यातें मुखावच्छिन्न चेतनका वा दर्पणावच्छिन्नचेतनका आवरक अवस्थाज्ञानभी प्रतिविंबाध्यासका उपादान संभवै नहीं।

उक्त शंकाका कोईक ग्रंथकारकी रीतिसँ समाधान ॥ ४० ॥

या स्थानमें कोई ग्रंथकार इसरीतिसँ समाधान करें हैं:—यद्यपि शुक्तिरजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानके विशेष ज्ञानतँ आवरणशक्ति औ विक्षेपशक्तिरूप अज्ञानके दोनू अंशनकी निवृत्ति होवैहै; तथापि अनुभवके अनुसारतँ प्रतिविंबाध्यासके अधिष्ठानज्ञानतँ अज्ञानके आवरणशक्तिअंशकीही निवृत्ति होवैहै, यातँ अधिष्ठानज्ञानतँ आवरणशक्तिरूप अंशकी निवृत्ति हुयेंभी प्रतिविंबादिक औ तिनका ज्ञानरूप विक्षेपका हेतु अज्ञानका अंश रहनेतँ अधिष्ठानज्ञानतँ उत्तरकालमें भी प्रतिविंबादिक प्रतीत होवैहैं; यातँ उपाधिअवच्छिन्न चेतनस्थ तूलाज्ञानका कार्य प्रतिविंबाध्यास है यह पक्ष संभवै है।

उक्त शंकाका अन्यग्रंथकारोंकी रीतिसँ समाधान ॥ ४१ ॥

अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है—दर्पणादिकनका उपादान मूलाज्ञान ही प्रतिविंबाध्यासका उपादान है, यातँ दर्पणादिकनके ज्ञान हुयेंभी प्रतिविंबकी प्रतीति होवैहै। ब्रह्मके ज्ञानतँ ब्रह्मचेतनके आवरक अज्ञानकी औ ताके कार्यकी निवृत्ति होवैहै दर्पणादिकनके ज्ञानतँ दर्पणादिक अवच्छिन्न चेतनके आवरक अज्ञानकी निवृत्ति हुयेंभी ब्रह्मस्वरूप आवरक अज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं। ब्रह्मात्मस्वरूपके आच्छादक अज्ञानकू मूलाज्ञान कहेंहैं, उपाधिअवच्छिन्नचेतनके आच्छादक अज्ञानकू अवस्थाज्ञान कहें हैं, ताहीकू तूलाज्ञान कहें हैं; मूलाज्ञानमें तूलाज्ञानका भेद है वा अ-भेद है, यह विचार आगे लिखेंगे।

मूलाज्ञान औ तूलाज्ञानके भेदविषे किंचित विचार ॥ ४२ ॥

यद्यपि मूलाज्ञानकू प्रतिविंबाध्यासकी उपादानता मानें तो दर्पणादिकन

की नाई व्यावहारिकही प्रतिबिम्बादिकभी हुये चाहियें; औ ब्रह्मज्ञानसँ विनाही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनमें तथा प्रतिबिम्बमें मिथ्यात्व बुद्धि होनेतें प्रातिभासिक हैं. मूलाज्ञानकू उक्त अध्यासकी उपादानता मानें तौ प्रातिभासिकता संभवै नहीं, तथापि ब्रह्मज्ञानसँ निवर्तनीय अज्ञानका कार्य व्यावहारिक है, औ ब्रह्मज्ञानसँ विनाही निवर्तनीय अज्ञानका कार्य प्रातिभासिक है. इसरीतिसँ व्यावहारिक प्रातिभासिकका भेद कहे तौ उक्त शंका होवै है. औ अज्ञानसँ अतिरिक्त दोषजन्य नहीं होवै; किंतु केवल अज्ञानजन्य होवै ताकू व्यावहारिक कहेंहें. अज्ञानसँ अतिरिक्त दोषजन्य होवै ताकू प्रातिभासिक कहेंहें. इसरीतिसँ व्यावहारिक प्रातिभासिकका भेद कहे उक्त शंका संभवै नहीं. काहेतें? दर्पणादिक उपाधिसँ मुखादिकनका संबन्ध हुयें ब्रह्मचेतनस्थ मूलाज्ञानका प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मरूप वा प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मरूप परिणाम होवै है. औ दोनू पक्षमें अधिष्ठान ब्रह्मचेतन है.

आभासवाद औ प्रतिविंबवादमें धर्मी वा धर्मके अध्यासकी उत्पत्तिका उपादान मूलाज्ञानकू मानिकै अधिष्ठानका भेद ४३॥

पूर्व जो कहा है:-वियारणस्वामीके मतमें प्रतिबिम्बकी उत्पत्ति मानें तौ दर्पणादिक अवच्छिन्नचेतन अधिष्ठान है, औ दर्पणादिक अवच्छिन्नचेतनस्थ अज्ञान उपादान है. तैसँ विवरणकारके मतसँ प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनकी ही उत्पत्ति मानें विम्बावच्छिन्नचेतन अधिष्ठान है औ विंबावच्छिन्नचेतनस्थ अज्ञान उपादान है; इसरीतिसँ धर्माध्यासपक्ष औ धर्माध्यासपक्षमें अधिष्ठानका औ उपादानका भेद है; सो अवस्थाज्ञानकू उक्त अध्यासकी उपादानता मानिकै कहा है.

दोनू पक्षनमें मूलाज्ञानकी उपादानता मानें तौ अधिष्ठानका भेद और मूलाज्ञानकू उक्त अध्यासके उपादानताकी योग्यता ॥ ४४ ॥

मूलाज्ञानकू उपादानता मानें तौ दोनू मतनमें अधिष्ठानका भेद संभवै

नहीं औ मूलाज्ञानकूंही उक्त अध्यासकी उपादानता माननी चाहिये. काहेतैं/ अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानैं तौ दर्पणादिकनके ज्ञानतैं वा मुखादिकनके ज्ञानतैं अज्ञानकी आवरणशक्त्यंशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपशक्त्यंशकी स्थिति मानैं तौ ब्रह्मज्ञानसैं ब्रह्मस्वरूपका आवरक मूलाज्ञानांशही नष्ट होवैगा; तैसैं शुक्त्यादिकनके ज्ञानसैं शुक्त्याद्यवच्छिन्नचेतनका आवरक तूलाज्ञानांशही नष्ट होवैगा औ व्यावहारिकप्रातिभासिक विक्षेपका हेतु द्विविध अज्ञानांशके शेष रहनेतैं विदेहकैवल्यमेंभी व्यावहारिक प्रातिभासिक विक्षेपके सद्भावतैं सर्व संसारका अनुच्छेद होवैगा, यातैं आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष कहना संभवै नहीं.

तूलाज्ञानकूं प्रतिविंवाध्यासकी उपादानताके वादीका मत ॥ ४५ ॥

औ तूलाज्ञानकूं प्रतिविंवाध्यासकी उपादानता वादी ऐसैं कहै:-आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष स्वाभाविक नहीं है, किंतु विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्तिका प्रतिबंधक होवै तहां विक्षेप हेतु अज्ञानांशका शेष रहैहै. ब्रह्मज्ञानसैं आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां भी विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक प्रारब्धकर्म रहै, उतने काल विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष रहै है. प्रारब्धरूप प्रतिबंधकके अभाव हुयां, विक्षेपहेतु अज्ञानांशकीभी निवृत्ति होवै है परंतु इतना भेद है:-आवरकअज्ञानांशकी निवृत्ति तौ महावाक्यजन्य अंतःकरणकी प्रभारूप वृत्तिमें होवै है. प्रारब्धबलसैं कितने वर्ष जीवितवर्षत पूर्ववृत्ति तौ रहै नहीं औ विक्षेपनिवृत्तिके अर्थ मरणके अव्यवहित पूर्व कालमें महावाक्यविचारका विद्वान्कूं विधान नहीं औ मरण मूर्च्छाकालमें महावाक्यविचारका संभवभी नहीं; यातैं विक्षेपशक्तिके नाशका हेतु तत्त्वज्ञानके संस्काररहित चेतन है औ आवरणशक्तिके नाशका हेतु तत्त्वज्ञान है.

जैसे मूलाज्ञानकी विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक प्रारब्धकर्म है, तैसे प्रतिविंवाध्यासमें विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें सुखादिकविवर्तमें दर्पणादिक उपाधिका संबन्धही प्रतिबंधक है; ताके सद्भावमें आवरणांशकी निवृत्ति हुआंभी प्रतिविंवादिक विक्षेपकी निवृत्ति होवे नहीं. विंवउपाधिका संबन्धरूप प्रतिबन्धककी निवृत्ति हुआं विक्षेपकी निवृत्ति होवे है. शुक्तिरजतादिक अध्यास होवे तहां आवरणके नाशमें अनंतर विक्षेपकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक के अभावमें विक्षेप शेष रहै नहीं. इसरीतिमें विक्षेपनिवृत्तिमें प्रतिबन्धका भावसहित अधिष्ठानज्ञानकूं हेतुता होनेमें औ मोक्षदशामें प्रारब्धरूप प्रतिबन्धकके अभावमें संसारका उपलंभ संभवै नहीं, यातें आवरणशक्तिके नाशमें उत्तरभी विक्षेपशक्तिका सद्भाव मानें तौ उक्तदोषके अभावमें अवस्थाज्ञानकूं भी प्रतिविंवाध्यासकी उपादानता मानना उचित है.

उक्तमतके निषेधपूर्वक मूलाज्ञानकूंही प्रतिविंवा-
ध्यासकी उपादानता ॥ ४६ ॥

यह कथनभी अयुक्त है. काहेतें ? जहां देवदत्तके मुखका औ दर्पणादिक उपाधिका यज्ञदत्तकूं यथार्थ साक्षात्कार होवे, तिसमें उत्तरकालमें भी देवदत्तमुखका दर्पणमें संबन्ध हुआं यज्ञदत्तकूं देवदत्तमुखमें प्रतिविंबत्वादिक धर्मनका अध्यास विवरणके मतमें होवेहे, तैसे विद्यारण्यस्वामीके मतमें देवदत्तमुखके प्रतिविंबका अध्यास दर्पणमें होवेहे सो नहीं हुआ चाहिये. काहेतें ? उक्त अध्यासकी निवृत्तिमें विंवउपाधिका संबन्धही प्रतिबन्धक है, मुख वा दर्पणरूप अधिष्ठानके ज्ञानकालमें तिस प्रतिबंधकका अभाव होनेमें प्रतिबंधकका अभावसहित अधिष्ठान होवे है. विवरणकारके मतमें "देवदत्तमुखे दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वादिकं नास्ति" ऐसा ज्ञान अध्यासका विरोधी है. औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें "दर्पणे देवदत्तमुखं नास्ति" ऐसा ज्ञान उक्त अध्यासका विरोधी है. काहेतें ? दोनूं मतनमें क्रममें "देवदत्तमुखे दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वं दर्पणे देवदत्तमुखम्" इसरीतिमें अध्यासके आकारका भेद है. ताकी

हेतु विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकीभी निवृत्ति हुई है; यातें उपादानके अभावतें उक्त स्थलमें यज्ञदत्तकूं देवदत्तमुखका प्रतिबिम्बभ्रम नहीं हुआ चाहिये औ ब्रह्मचेतनस्थ मूलाज्ञानकूंही प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानें तौ उक्त उदाहरणमें देवदत्तके मुखका औ दर्पणका ज्ञान हुयेंभी ब्रह्मरूप अधिष्ठानज्ञानके अभावतें उपादानके सद्भावतें उक्त अध्यास संभव है. यातें मूलाज्ञानही प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान है यह पक्षही समीचीन है.

मूलाज्ञानकी उपादानताके पक्षमें शङ्का ॥ ४७ ॥

परंतु या पक्षमें यह शंका है:—ब्रह्मचेतनस्थ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानें तौ ब्रह्मज्ञानसें विना प्रतिबिम्बभ्रमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें ? अधिष्ठानके यथार्थज्ञानतें अज्ञानकी निवृत्तिद्वारा भ्रमकी निवृत्ति होवै है. औ प्रतिबिम्बाध्यासका अधिष्ठान उक्त पक्षमें ब्रह्मचेतन हैं, दर्पणावच्छिन्न चेतन वा मुखावच्छिन्न चेतन अधिष्ठान नहीं; मुखदर्पणादिज्ञानतें मूलाज्ञानकी निवृत्ति मानें तौ उपादानके नाशतें मुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थनकाभी अभाव हुआ चाहिये; यातें मूलाज्ञानकूं उपादानता मानें तौ मुखादिकनतें विम्बउपाधिके वियोगकालमेंभी प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति संभव नहीं.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ४८ ॥

या शंकाका यह समाधान है:—आवरण शक्ति औ विक्षेपशक्तिके भेदतें दो अंशवाला अज्ञान है. प्रतिबन्धकरहित अधिष्ठानज्ञानतें अशेष अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. प्रारब्ध कर्म प्रतिबन्धक होतें ब्रह्मरूप अधिष्ठानज्ञान हुयें भी विक्षेपहेतु अज्ञानांगकी निवृत्ति होवै नहीं, औ घटादिक अनात्मपदार्थगोचर ज्ञान होवै निरतें अज्ञानकी निवृत्ति तौ होवै नहीं परंतु जितनेकाल घटादिकनका स्फुरण रहै उतनेकाल अन्तरात्ममें धातुन गृहके पकड़ेगर्म प्रभापकागर्भ अंधकारके मंदोचरीनां अज्ञान-

जन्य आवरणका संकोच होवे है; तैसैं मुखदर्पणादिकनके साक्षात्कारतैं ब्रह्मके आच्छादक मूलाज्ञानकी निवृत्ति तौ यद्यपि नहीं होवे है, तथापि अज्ञानजन्यप्रतिबिम्बाध्यासरूप विक्षेपका मुखदर्पणादिज्ञानतैं उपादानमें विलयरूप संकोच होवे है. उपादानमें विलयकूं ही कार्यकी सूक्ष्म अवस्था कहैं हैं. इसरीतिमें अधिष्ठानज्ञानके अभावतैं अज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिबिम्बाध्यासकी बाधरूप निवृत्तिका यद्यपि संभव नहीं है, तथापि मुखदर्पणादिकनके ज्ञानतैं प्रतिबन्धकका अभाव हुयां कार्यका उपादानमें विलयरूप निवृत्ति होवे है.

एकदेशीकी रीतिसैं बाधका लक्षण ॥ ४९ ॥

इसरीतिसैं संसारदशामें प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवे नहीं; यह कोई एकदेशी मानैं हैं. या मतमें अभावनिश्रयकूं बाध नहीं कहैं हैं. काहेतैं ? “मुखे दर्पणस्थत्वं नास्ति, दर्पणे मुखं नास्ति” इसरीतिसैं विवरणकार विचारण्यस्वामीके मतभेदसैं उभयविध अध्यासका अभावनिश्रय सर्व अविद्वान्केभी अनुभवसिद्ध हैं. ताका संसारदशामें अभाव कहना संभवै नहीं यातैं ब्रह्मज्ञानविना प्रतिबिम्बाध्यासका बाध नहीं मानै ताके मतमें केवल अधिष्ठानशेषकूं बाध कहैं हैं. प्रतिबिम्बाध्यासका अभावनिश्रय उक्तरीतिसैं हुयांभी संसारदशामें अज्ञानकी सत्ता होनेतैं केवल अधिष्ठान शेष नहीं है; किन्तु अज्ञानविशिष्ट अधिष्ठान है. इसरीतिसैं प्रतिबन्धकरहित मुखदर्पणादिक साक्षात्कारतैं अधिष्ठानज्ञानविना बाधरूप अज्ञाननिवृत्तिका अभाव हुयांभी अपने उपादानमें विलयरूप कार्यका संकोच होवेहै उपादानरूपसैं कार्यकी स्थितिकूंही सूक्ष्मावस्था कहैं हैं.

बहुत ग्रंथकारनकी रीतिसैं बाधका लक्षण आ ब्रह्मज्ञानविनाप्रतिबिम्बाध्यासके बाधकी सिद्धि ॥ ५० ॥

बहुत ग्रन्थकारोंके मतमें ब्रह्मज्ञानसैं विना मूलाज्ञानके नाशविनाभी मूलाज्ञानजन्य प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवेहै, यह तिनका अभिप्राय है.

मिथ्यात्वनिश्चय वा अभावनिश्चय बाध कहिये है; यह सर्व ग्रंथनका निष्कर्ष है. बहुत स्थानमें मिथ्यात्वनिश्चयभी अभावनिश्चय पदार्थ होवै; तहां अधिष्ठानमात्र शेष रहैहै; अज्ञान शेष रहै नहीं. इस अभिप्रायतें किसी ग्रंथकारनें अधिष्ठानमात्रका शेषही बाधका स्वरूप कहा है; औ अधिष्ठानमात्रका शेष बाधका लक्षण नहीं. जो बाधका यही लक्षण होवै तो स्फटिकमें लौहित्यज्जमादिक सोपाधिक अध्यास होवै, तहां अधिष्ठानज्ञानसें उत्तरकालमेंभी जपाकुसुम औ स्फटिकका परस्परसंबन्धरूप प्रतिबन्धक होनेतें लौहित्यअध्यासकी निवृत्ति नहीं होवै है. तैसें विद्वान्कूं प्रारब्धकर्म प्रतिबन्धक होनेतें शरीरादिकनकी निवृत्ति नहीं होवै है, यातें अज्ञानकार्य-विशिष्ट अधिष्ठान. दोनूं स्थानमें होनेतें केवल अधिष्ठानशेषके अभावतें बाधव्यवहार नहीं हुया चाहिये. औ श्वेत स्फटिकके साक्षात्कारतें लौहित्य-अध्यासका बाध होवैहै. ब्रह्मसाक्षात्कारतें जीवन्मुक्त विद्वान्कूं संसारका बाध होवैहै; इसरीतिसें विक्षेपसहित अधिष्ठानमें बाधव्यवहार सकल ग्रंथकारोंनें लिखाहै, तहां अध्यस्त पदार्थमें मिथ्यात्वनिश्चय वा ताका आभावनिश्चयही बाधका स्वरूप संभवै है, औ प्रतिबन्धकरहित मुखदर्पणादिकनके ज्ञानतें मुखमें प्रतिबिम्बादिक धर्मनका तथा दर्पणमें प्रतिबिम्बादिक धर्माका मिथ्यात्वनिश्चय होवैहै, तैसें अभावनिश्चय होवैहै, यातें ब्रह्मज्ञानसें बिना प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवै नहीं, यह कथन अयुक्त है,

मुखदर्पणादि अधिष्ठानके ज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी
निवृत्तिकी हेतुता ॥ ५१ ॥

जैसे अधिष्ठानज्ञानतें अध्यासकी बाधरूप निवृत्ति होवै, तैसें मुखदर्पणा-दिकनके अपरोक्षज्ञानतें भी प्रतिबन्धकरहितकालमें प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति अनुभवसिद्ध है; यातें प्रतिबन्धकाभावसहित मुखदर्पणादि ज्ञानकी अधिष्ठानकी नाई अध्यासनिवृत्तिका हेतु है इसरीतिमें मानना योग्य है; औ मुखदर्पणादि ज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासनिवृत्तिभी कारणता मनरे नी

है. काहेतैं ? समानविषयक ज्ञानतैं अज्ञानका विरोध है. भिन्नविषयक ज्ञान अज्ञानका विरोध नहीं; यातैं मुखदर्पणादिक ज्ञानका मुखदर्पणादिक अवच्छिन्नचेतनस्थ अवस्थाज्ञानसैंही विरोध है. ब्रह्माच्छादक मूलाज्ञानसैं ब्रह्मज्ञानविना अन्यज्ञानका विरोध नहीं, यातैं ब्रह्मज्ञानविरोधी मूलाज्ञानसैं दर्पणादिकज्ञानके विरोधाभावातैं प्रतिबिंबाध्यासके उपादान मूलाज्ञानकी निवृत्ति तौ यद्यपि नहीं होवैहै; तथापि अज्ञाननिवृत्तिसैं विनाभी विरोधी-ज्ञानसैं पूर्वज्ञानकी निवृत्ति अनुभवसिद्ध है.

मुखदर्पणादिकके ज्ञानकूं मूलाज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिबिम्बाध्यासकी नाशकता ॥ ५२ ॥

जहां रज्जुके अज्ञानतैं सर्पभ्रमतैं उत्तर दंडभ्रम होवै तहां दंडज्ञानतैं सर्पके उपादान अवस्थाज्ञानकी निवृत्ति तौ होवै नहीं. काहेतैं ? अधिष्ठानके तत्त्व-ज्ञानतैंही अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, यातैं रज्जुज्ञानविना रज्जुचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति संभव नहीं. औ दंडभ्रमसैंही रज्जुचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै तौ उपादानके अभावातैं दंडअध्यासका स्वरूपही सिद्ध नहीं होवैगा; यातैं दंडज्ञानतैं अज्ञाननिवृत्तिविना जेसैं सर्पाध्यासकी निवृत्ति होवैहै, तैसैं “मुखे प्रतिबिम्बत्वं नास्ति । दर्पणे मुखं नास्ति” इसप्रकारसैं मुखदर्पणका ज्ञान प्रतिबिंबाध्यासका विरोधी होनेतैं तासैंभी प्रतिबिंबाध्यासकी निवृत्ति होवै है. औ प्रतिबिंबका अध्यासके उपादान मूलाज्ञानकी उक्त ज्ञानसैं निवृत्ति संभव नहीं. जो उक्त ज्ञानसैं मूलाज्ञानकी निवृत्ति कहै, तौ मूलाज्ञानके कार्य मुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थभी नष्ट हुये चाहिये; यातैं मुखदर्पणादिकज्ञानकूं विरोधिविषयक होनेतैं अज्ञाननिवृत्तिविनाभी प्रतिबिंबाध्यासकी नाशकता है. भावअभावका परस्पर विरोध होवै है, यातैं तिनके ज्ञानभी परस्पर विरोधी होवैं हैं. जहां स्थाणुमें स्थाणुत्वज्ञानतैं उत्तर पुरुषत्वभ्रम होवै तहां, “स्थाणुत्वं नास्ति” ऐसे विरोधी भ्रमज्ञानतैं, पूर्व प्रमाज्ञानकी निवृत्ति होवै है. घटवाले भूतलमें घटाभावके भ्रमज्ञानतैं उत्तर घटसैं इंद्रियके संयोग हूयां “घटवद्भूतलम्”

ऐसे विरोधी प्रमाज्ञानतः पूर्व भ्रमज्ञानकी निवृत्ति होवे ।

सर्वभ्रमतः उत्तर दंडभ्रम होवे तहां दंडभ्रमतः सर्वभ्रमकी निवृत्ति होवे है। इसरीतिसँ कहूँ भ्रमज्ञानतः प्रमाज्ञानकी निवृत्ति, कहूँ प्रमाज्ञानतः भ्रमज्ञानकी निवृत्ति, कहूँ भ्रमज्ञानतः भ्रमज्ञानकी निवृत्ति होवेहै। जहां भ्रमतः प्रमाकी निवृत्ति औ भ्रमतः भ्रमकी निवृत्ति होवे तहां भ्रमका उपादान अज्ञानके सद्भावमें ही पूर्व ज्ञानकी निवृत्ति होवेहै। जहां प्रमाज्ञानतः भ्रमकी निवृत्ति होवे तहां अधिष्ठानका यथार्थ ज्ञान प्रमा होनेतः अज्ञानसहित भ्रमकी निवृत्ति होवेहै; या प्रकारतः अधिष्ठानज्ञानविना मूलाज्ञानकी निवृत्तिविनाभी मुखदर्पणादिज्ञानतः प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति संभवै है।

विरोधी ज्ञानतः पूर्वज्ञानकी निवृत्ति होवेहै यह नियम है, और अधिष्ठानके यथार्थज्ञानतः ही पूर्व भ्रमकी निवृत्ति होवे, यह नियम नहीं; परंतु अधिष्ठानके यथार्थज्ञानविना अज्ञानकी निवृत्ति होवे नहीं; यातः अज्ञानकी निवृत्ति केवल अधिष्ठानकी विशेष प्रमातः होवेहै, यह नियम है। विवरण कारके मतमें “मुखे प्रतिबिम्बत्वं दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वम्” ऐसा अध्यास होवेहै; ताका विरोधी “मुखे प्रतिबिम्बत्वादिकं नास्ति” ऐसा ज्ञान है। औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें “दर्पणे मुखम्” ऐसा अध्यास होवेहै; “दर्पणे मुखं नास्ति” ऐसा ज्ञान ताका विरोधी है। नैयायिकमतमेंभी भावअभावका परस्पर विरोध मानिकै तिनके ज्ञानोंकाभी विषयविरोधमें विरोध मान्याहै; या प्रकारतः मूलाज्ञानकः प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानें तः विम्बउपाधि का सन्निधानरूप प्रतिबंधकरहित कालमें मुखदर्पणादिक ज्ञानतः अज्ञान-निवृत्तिविनाभी उक्त अध्यासकी निवृत्ति संभवै है।

उक्त पक्षमें पद्मपादाचार्यकृत पंचपादिकाकी रीतिये
मूलाज्ञानकः अध्यासकी हेतुताके चादीकी शंका ॥ ५२ ॥

अतः यह शंका है:—शारीरकभाष्यकी टीका पंचपादिका नाम
चार्यने किया है। ताकः भाष्यकारके बचनमें सर्वज्ञता हुई है, तिस

सर्वज्ञवचन पंचपादिकामें यह लिख्याहैः—जहां सर्परजतादिक भ्रम होवै तहां रज्जुशुक्तिके ज्ञानतैं सर्परजतादिकनके उपादान अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, औ अज्ञानकी निवृत्तिसैं सर्परजतादिक अध्यासकी निवृत्ति होवैहै। रज्जु शुक्ति आदिकनके ज्ञानकूं सर्परजतादिकनकी निवृत्तिमें साक्षात्कारण मानैं तौ उपादानके नाशतैं भावकार्यका नाश होवै है; या नियमकी हानि होवैगी, औ अधिष्ठानज्ञानतैं अज्ञानका नाश होवैहै. अज्ञाननाशतैं अध्यासका नाश होवैहै. इसरीतिसैं मानैं तौ उक्त नियमका व्यभिचार होवै नहीं। यद्यपि अंधकारकी नाई अज्ञानभी भावरूप है; तथापि अज्ञान अनादि हो-नेतैं कार्य नहीं, यातैं अज्ञानकी निवृत्ति तौ अधिष्ठानज्ञानतैं भी संभवै है, परंतु भावकार्य सर्पादिक अध्यासकी निवृत्ति उपादानके नाशविना होवै नहीं. घटध्वंसकी निवृत्तिभी वेदांतमतमें होवैहै औ अभाव पदार्थका उपादानकारण होवै नहीं. यातैं उपादानके नाशविनाभी घटध्वंसरूप कार्यका नाश होवै है, परंतु घटध्वंस भाव नहीं; यातैं उपादान नाशकूं भावकार्यके नाशमें नियत हेतुताके संरक्षणकूं पंचपादिकामें अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिकी हेतुता कही है. अज्ञाननिवृत्तिकूं त्यागिकै अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिकी साक्षात् हेतुताका निषेध कन्याहै; औ मूलाज्ञानकूं प्रतिविंबाध्यासकी उपादानता मानैं तौ उक्त रीतिसैं अज्ञान निवृत्तिसैं विनाही प्रतिविंबाध्यासकी निवृत्ति माननी होवैहै; यातैं पंचपादि-कावचनतैं विरोध होवैगा. अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानैं तौ विरोध नहीं. काहेंतैं अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता कहै ताके मतमें विवरणकारकी रीतिसैं मुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं धर्माध्यासकी उपादानता सिद्ध होवैहै. विद्यारण्यस्वामीकी रीतिसैं दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं धर्माध्यासकी हेतुता सिद्ध होवै है औ प्रतिबंधकरहितकालमें मुखज्ञानतैं वा दर्पणज्ञानतैं तिन अज्ञानोंकी क्रमतैं निवृत्ति होवै है. अज्ञान-निवृत्तिद्वारा प्रतिविम्बाध्यासकी निवृत्ति होवै है, यातैं अवस्थाज्ञानकूं प्रति-

विवाध्यासकी उपादानता मानना पंचपादिकावचनके अनुकूल है. औ मूला-
ज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता कहना पंचपादिकावचनसें विरुद्ध है. इस
रीतिसें उक्त अध्यासकी हेतुता अवस्थाज्ञानकूं मानै तौ ताका यह पूर्वपक्ष है.

उक्तशंकाकी अयुक्तता ॥ ५४ ॥

परंतु अवस्थाज्ञानकूं हेतुता मानैभी पंचपादिकावचनसें विरोधपरिहार
होवै नहीं. तथाहि:—जहां दर्पणसंबंधरहित देवदत्तमुखका वा देवदत्तमुख-
वियुक्त दर्पणका यज्ञदत्तकूं साक्षात्कार होवै, औ उक्त रक्षणमें देवदत्तमुखका
दर्पणसें संबन्ध होवै है, तहांभी प्रतिबिम्बाध्यास होवै है. मूलाज्ञानकूं उपा-
दानता मानै तौ मुखदर्पणादि साक्षात्कारसें ताकी निवृत्ति होवै नहीं. औ
मुखज्ञानतें मुखावच्छिन्नचेतनस्थ अज्ञानकी तैसें दर्पणज्ञानतें दर्पणावच्छि-
न्नचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति अवश्य होवै है. औ मुखदर्पणसाक्षात्कारतें
उत्तरकालमेंभी मुखदर्पणसन्निधानसें प्रतिबिम्बाध्यास होवै है, यातें मुख-
दर्पणसाक्षात्कारतें अवस्था अज्ञानके आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका नाश
नहीं होनेतें विशेषरूपतें ज्ञानाधिष्ठानमेंभी अध्यास संभवै है, तहां दर्पणमुखका
परस्पर वियोग हुआं प्रतिबन्धका भावसहित अधिष्ठानज्ञानतें अज्ञाननि-
वृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति कहना अवस्थाज्ञानवादीकूंभी संभवै नहीं,
किन्तु ज्ञानतें साक्षात् अध्यासकी निवृत्ति कहनाही संभवै है. काहेतें ?
रज्जुज्ञानतें शुक्तिके अज्ञानका नाश नहीं होवै है, यातें ज्ञानतें अज्ञानमा-
त्रका नाश नहीं होवै है, किन्तु समानविषयक अज्ञानका ज्ञानतें नाश
होवै है. ज्ञानतें जाका प्रकाश होवै सो ज्ञानका विषय कहिये है. अज्ञा-
नसें आवृत होवै सो अज्ञानका विषय कहिये है. यज्ञदत्तकूं अध्यासमें
पूर्वकालमें हुआ जो मुखदर्पणका साक्षात्कार तासें आवरणका नाश होनेतें
अज्ञानरुत आवरणरूप अज्ञानके विषयका मुखदर्पणमें अभाव है, यातें
ज्ञान अज्ञानके विरोधका संसादक समानविषयत्वके भंगतें टकरस्यतमें
अज्ञाननिवृत्तिविना अध्यासमात्रकी निवृत्ति अवस्था ज्ञानवादीहैनी

माननी होवै है, इसरीतिसें अवस्थाऽज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानेभी पंचपादिकावचनसें विरोधपरिहार होवै नहीं.

मूलाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी हेतुता मानें तौ पंचपादिकाके वचनसें विरोध औ मूलाज्ञानकूं हेतुता मानें तौ अविरोध ॥ ५५ ॥

औ सूक्ष्मविचार करै तौ अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी हेतुता मानें तौ पंचपादिकावचनसें विरोध है, मूलाज्ञानकूं हेतुता मानें तौ विरोध नहीं तथाहिः—ज्ञानसें केवल अज्ञानकी निवृत्ति होवै है, औ अज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिसें अज्ञानकार्यकी निवृत्ति होवै है; इसरीतिसें पंचपादिकावचन है; ताका यह अभिप्राय नहीं. भावकार्यके नाशमें उपादानका नाश नियतहेतु होनेतें ज्ञानतें अध्यासनिवृत्ति संभवै नहीं. काहेतें ? उपादानके नाश विना भावकार्यका नाश होवै नहीं तौ भावकार्यके नाशमें उपादानके नाश नियतहेतु होवै; औ भावकार्य द्व्यणुक है, ताके उपादान परमाणु हैं, तिनकूं नित्यता होनेतें नाश संभवै नहीं; यातें परमाणुसंयोगके नाशतें द्व्यणुकका नाश होवै है, तहां भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकी हेतुताका व्यभिचार है; यातें भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकी हेतुता नियमके संरक्षण अभिप्रायतें पंचपादिकाकी उक्ति नहीं है; औ केवल आग्रहतें पंचपादिकावचनका उक्त नियमसंरक्षणमें अभिप्राय कहै तौ दंडभ्रमसें सर्वाध्यासकी निवृत्ति नहीं होवैगी; औ नैयायिक मतमेंभी द्व्यणुकभिन्नद्रव्यके नाशमें उपादानके नाशकूं हेतुता मानी है. सकल भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकूं हेतुता कहें तौ परमाणु औ मन नित्य हैं; तिनके नाशके असंभवतें तिनकी क्रियाका नाश नहीं होवैगा, तैमें नित्यआत्माके ज्ञानादिगुणका औ नित्य आकाशके शब्दादिगुणका नाश नहीं होवैगा; यातें भावकार्यके नाशमें उपादानका नाश नियतहेतु है, यह कथन असंगत है, परंतु किसी स्थानमें आश्रयका नाश द्रव्यकार्यकी स्थिति होवै नहीं, तहां उपादानका नाशभी कार्यनाशका हेतु है, तथापि कार्यनाशमें उपादानका

नाश नियत हेतु नहीं। उपादानके सद्भावमें अन्यकारणतैं भी कार्यका नाश होवै है। इसरीतिसें उक्त नियम संरक्षणमें अभिप्रायतैं पंचपादिकाकी उक्ति नहीं है; किंतु अधिष्ठानज्ञानतैं अध्यासकी निवृत्ति होवै तहां अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिमें कारणता नहीं है, अधिष्ठानज्ञान तौ अज्ञान-निवृत्तिका कारण है। औ अज्ञाननिवृत्ति अध्यासनिवृत्तिका कारण है। जैसे कुलालका जनक घटमें अन्यथासिद्ध होनेतैं कारण नहीं तैसें अध्यासनिवृत्तिमें अधिष्ठानका ज्ञान अन्यथासिद्ध होनेतैं कारण नहीं इसरीतिसें अधिष्ठानज्ञानसें अध्यासकी निवृत्ति होवै तहां ज्ञानसें अज्ञानमात्रकी ज्ञान निवृत्ति होवै है। अध्यासकी निवृत्ति उपादान अज्ञानके नाशतैं होवै है; यह पंचपादिकावचनका अभिप्राय है, औ सर्वत्र अध्यासकी निवृत्तिमें अज्ञाननिवृत्तिकूं हेतुता है; इस अभिप्रायतैं पंचपादिकाकी उक्ति होवै तौ दंडभ्रमसें अज्ञाननिवृत्तिके अभावतैं सर्पभ्रमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये, यातैं अधिष्ठानके यथार्थ ज्ञानसें अध्यासकी निवृत्ति होवै है। तहां अज्ञानकी निवृत्तिही अध्यासनिवृत्तिका हेतु है; यह नियम पंचपादिकाग्रंथमें विवक्षित है; औ अवस्थाज्ञानकूं प्रतिविंचाध्यासकी हेतुता मानै ताके मतमें मुखदर्पणादिक ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है, तासें अज्ञान निवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति मानना पंचपादिकानुसार है, औ यज्ञदनकूं पूर्वज्ञानसें आवरणनाशस्थलमें देवदत्तमुखका उपाधिसन्निधान हुयां प्रतिविंचाध्यास होवै है। उपाधिवियोगकालमें अधिष्ठानज्ञानसें अध्यासनिवृत्ति होवै, तहां अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं; किंतु अधिष्ठानज्ञानसें साक्षात् अध्यासकी निवृत्ति होवै है; यातैं पंचपादिकासें विरुद्ध है। औ मूलाज्ञानकूं प्रतिविंचाध्यासकी उपादानता मानै तौ मुखदर्पणादिक ज्ञानतैं प्रतिविंचाध्यासकी निवृत्ति होवै, तहां मुखदर्पणादिकनकूं या पक्षमें अधिष्ठानका अभावतैं अधिष्ठानज्ञान-अध्यासकी निवृत्ति नहीं है; किंतु विरोधी विषयके ज्ञानकूं विरोधी

होनेतें मुखदर्पणादिकनके ज्ञानकू अध्यासनिवर्तकता है. औ पंचपादिकामें अधिष्ठानजन्य अध्यासकी निवृत्तिही अज्ञाननिवृत्तिद्वारा विवक्षित है; औ अधिष्ठानज्ञानविना प्रकारान्तरसँ अध्यासकी निवृत्तिमें अज्ञान निवृत्तिकू द्वारता विवक्षित नहींहै इसरीतिसँ मूलाज्ञानकू प्रतिविंवाध्यासकी उपादानता मानें तौ मुखदर्पणादिज्ञानजन्य अध्यासकी निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्य नहीं, औ अवस्थाज्ञानकू उक्त अध्यासके उपादान मानें तौ मुखदर्पणादिज्ञान-जन्य अध्यासकी निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्य है, औ अधिष्ठानसँ अध्यासकी निवृत्ति होवै सो अज्ञाननिवृत्तिद्वाराही पंचपादिकामें विवक्षित है, औ पुर्वज्ञात अधिष्ठानमें अध्यास होयकै निवृत्ति होवै, तहां उक्तरीतिसँ अज्ञान-निवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं; यातें अवस्थाज्ञानकू प्रति-विंवाध्यासकी उपादानता मानें तौ पंचपादिक वचनसँ विरोध है. मूला-ज्ञानकू उक्त अध्यासकी उपादानता मानें तौ विरोध नहीं.

प्रतिविंवाध्यासकी व्यावहारिकता औ प्रातिभासिकताके विचारपूर्वक स्वप्नाध्यासके उपादानके विचारकी प्रतिज्ञा ॥५६॥
इसरीतिसँ आकाशादि प्रपंचकी नाईमूलाज्ञानजन्य प्रतिविंवाध्यास है, परंतु एकदेशीकी रीतिसँ ब्रह्मज्ञानविना ताकी बाधरूप निवृत्ति नहीं होनेतें प्रतिविंवाध्यासमें व्यावहारिकत्व शंका होवैहै, तथापि विंवाध्यासका संबन्ध रूप आगंतुक दोषजन्य है, यातें प्रातिभासिक है. आकाशादिक प्रपंचका अध्यास है, सो अविद्यामात्रजन्य है, यातें व्यावहारिक है. औ अनंतर उक्तरीतिमें तौ अधिष्ठानज्ञानविना विरोधीज्ञानसँ बाधरूपनिवृत्तिका संभव होनेतें संसारदृशामें बाध्यस्वरूप प्रातिभासिकत्वभी संभवै है; जैसँ प्रतिविंवा-ध्यासमें मतभेदसँ अवस्थाज्ञान औ मूलाज्ञान उपादान कदातिसँ स्वप्नाध्या-सभी किसीके मतमें अवस्थाज्ञानजन्य है, औ मतांतरमें मूलाज्ञानजन्य है.

स्वप्नविषे विचार

मूलाज्ञानकू स्वप्नके उपादानताकी रीति ॥ ५७ ॥

अवस्थाज्ञानकू स्वप्नकी उपादानता इसरीतिसँ कहें हैं:—अज्ञानकी अव-

स्थाविशेष निद्रा है. काहेतैं ? आवरणविक्षेपशक्तियुक्तता अज्ञानका लक्षण है. औ स्वप्नकालमें जाग्रत द्रष्टा दृश्यका आवरण अनुभवसिद्ध है. देवदत्त-नाम ब्राह्मणजाति जाग्रतकालमें पितापितामहादिकनके मरणतैं उत्तर दाह श्राद्धादि करिकै धनपुत्रादिसंपदासहित सो बना हुआ आत्माकूं यज्ञदत्त नाम क्षत्रिय जाति बाल्यावस्थाविशिष्ट अन्नवस्त्रके अलाभतैं क्षुधाशीततैं पीडित-हुवा स्वपितापितामहके अंकमें रोदनकर्ता अनुभव करै है. तहां जाग्रत कालके व्यावहारिक द्रष्टादृश्यका मूलाज्ञानतैं आवरणकहैं तौ जाग्रतकालमेंभी तिनका आवरण हुया चाहिये, अन्य कोई आवरणकर्ता प्रतीत होवै नहीं; यातैं स्वप्नकालमें निद्राही आवरण करै है. औ स्वप्नके पदार्थाकार परिणामभी निद्राकाही होवै है. इसरीतिसैं आवरणविक्षेपशक्तिविशिष्ट निद्रा है, यातैं अज्ञान लक्षण निद्रामें होनेतैं अज्ञानकी अवस्थाविशेष निद्रा है, परंतु अवस्थाज्ञान सादि है. काहेतैं ? मूलाज्ञानही आंगंतुक आकारविशिष्ट हुवा किंचित उपाध्यवच्छिन्न चेतनका आवरण करै ताकूं अवस्था अज्ञान औरतूला अज्ञान कहैं हैं. इसरीतिसैं आंगंतुक आकार-विशिष्ट होनेतैं अवस्थाज्ञान सादि है; ताकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण जाग्र-द्रोगहेतु कर्मनका उपराम है, औ मूलाज्ञानकाही आकार विशेष होनेतैं मूलाज्ञान उपादानकारण है निद्रारूप अवस्थाज्ञानमें आवृत व्यावहारिक द्रष्टामें प्रातिभासिक द्रष्टा अध्यस्त है. तिस निद्रासैं आवृत व्यावहारिक दृश्यमें प्रातिभासिक दृश्य अध्यस्त है; यातैं प्रातिभासिक द्रष्टाका अधिष्ठान व्यावहारिक द्रष्टा है, औ प्रातिभासिक दृश्यका अधिष्ठान व्यावहारिक दृश्य-है; भोगके अभिमुख कर्म होवैं तब जाग्रत होवै है, तिसकालमें व्रजज्ञान रहित पुरुषनकूं भी व्यावहारिक द्रष्टादृश्यका ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है, तामें अवस्थाज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिद्वारा प्रातिभासिक द्रष्टादृश्यकी निवृत्ति होवै है. व्यावहारिक द्रष्टाके ज्ञानमें प्रातिभासिक द्रष्टाकी औ व्या-वहारिक दृश्यके ज्ञानमें प्रातिभासिक दृश्यकी निवृत्ति होवै है.

उक्तपक्षमें शंका ॥ ५८ ॥

या प्रक्षमें यह शंका है:—उक्तरीतिसँ जाग्रतद्रष्टाका औ स्वप्नद्रष्टाका भेद है. औ अन्यद्रष्टाके अनुभूतकी अन्यकूँ स्मृति होवै तौ देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूँ स्मृति हुई चाहिये; यातँ स्वप्नके अनुभूतकी जाग्रत्कालमें स्मृति होवैहै, द्रष्टाका भेद मानै तौ स्मृतिका असंभव होवैगा.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ५९ ॥

ताका यह समाधान है:—यद्यपि अन्यके अनुभूतकी अन्यकूँ स्मृति होवै नहीं, तथापि स्वानुभूतकी स्वकूँ स्मृति होवैहै, तैसँ स्वतादात्म्यवालेके अनुभूतकीभी स्वकूँ स्मृति होवैहै, यातँ देवदत्तयज्ञदत्तका परस्पर तादात्म्य नहीं है, औ जाग्रत्के द्रष्टामें स्वप्नद्रष्टाकूँ अध्यस्तता होनेतँ तामें ताका तादात्म्य है, अध्यस्तपदार्थका अधिष्ठानमें तादात्म्य होवैहै. इस रीतिसँ जाग्रतद्रष्टाके तादात्म्यवाला स्वप्नद्रष्टा है, ताके अनुभूतकी जाग्रत्द्रष्टाकूँ स्मृति होवै है. यज्ञदत्तमें देवदत्तके तादात्म्यके अभावतँ देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूँ स्मृतिकी आपत्ति नहीं; इसरीतिसँ स्वनाध्यासका उपादान निद्रारूप अवस्था अज्ञान है.

व्यावहारिक जीव औ जगत्कूँ स्वप्नके प्रातिभासिक

जीव औ जगत्का अधिष्ठानपना ॥ ६० ॥

स्वप्नकालमें दृश्यमात्रकी अज्ञानसँ उत्पत्ति मानै औ व्यावहारिक जाग्रत्कालके जीवकूँ द्रष्टा मानै तौ संभव नहीं. काहेतँ ? व्यावहारिक जीवका स्वरूप निद्रारूप अज्ञानसँ आवृत है. औ अज्ञानावृत जीवके संबंधमें विषयका अपरोक्ष होवैहै, यातँ स्वप्नप्रपंचके अपरोक्षज्ञानका अंभव होवैगा, यातँ दृश्यकी नाई द्रष्टाभी व्यावहारिक जीवमें अध्यस्त है: सो अनावृत है, ताके संबन्धमें प्रातिभासिक दृश्यका अपरोक्षज्ञान संभव है. इसरीतिसँ पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसँ

जीवत्रिविधवादी ग्रंथकारोंने स्वप्नका अधिष्ठान व्यावहारिक जीव जगत् कत्या है, परंतु—

उक्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतनकूं स्वप्नका
अधिष्ठानपना ॥ ६१ ॥

यह मत अयुक्त है. काहेतैं ? व्यावहारिक द्रष्टाभी दृश्यकी नाई अनात्मा होनेतैं जड है यातैं सत्तास्फूर्तिप्रदानरूप अधिष्ठानता व्यावहारिक द्रष्टादृश्यमें संभवै नहीं, किंतु चेतनकूं स्वप्नप्रपंचकी अधिष्ठानता कहना उचित है, इसीवास्तै रज्जुशुक्तिकूं सर्परूप्यकी अधिष्ठानतावचनका रज्ज्ववच्छिन्नचेतन अधिष्ठानमें तात्पर्य कत्या है, बहुत ग्रंथनमेंभी चेतनही स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान कत्या है, यातैं अहंकारावच्छिन्न चेतन स्वप्नका अधिष्ठान है, यह दो मत समीचीन हैं.

अहंकारावच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै
मूलाज्ञानकूं ताकी उपादानता औ जाग्रत्के बोधसैं
ताकी निवृत्ति ॥ ६२ ॥

तिनमें अहंकारावच्छिन्न चेतनकूं अधिष्ठानता मानैं तो मूलाज्ञानसैं ताका आवरण संभवै नहीं, यातैं अहंकारावच्छिन्नका आच्छादक अयस्या अज्ञानही स्वप्नका उपादान संभवै है. जाग्रत्के बोधसैं ब्रह्मज्ञानविना ताकी निवृत्ति भी संभवै है.

अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै मूलाज्ञानकूं
ताकी उपादानता औ उपादानमें विलयरूपताकी निवृत्ति ॥ ६३ ॥

अवियामें प्रतिबिम्बचेतन वा विवरूपईश्वरचेतन अहंकाराऽनवच्छिन्न चेतन है, ताकूं अधिष्ठानतामें तो ताका आच्छादक मूलाज्ञानही स्वप्नका उपादान मानना होवै है. जाग्रत्बोधसैं ताकी वाधरूप निवृत्ति होवै नहीं. किंतु उपादानमें विलयरूप निवृत्ति स्वप्नकी जाग्रत्में होवै है.

उक्तपक्षमें शंका ॥ ५८ ॥

या प्रक्षमें यह शंका है:-उत्तरीतिसें जाग्रदद्रष्टाका औ स्वप्नद्रष्टाका भेद है, औ अन्यद्रष्टाके अनुभूतकी अन्यकूं स्मृति होवै तौ देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूं स्मृति हुई चाहिये; यातें स्वप्नके अनुभूतकी जाग्रत्कालमें स्मृति होवैहै, द्रष्टाका भेद मानै तौ स्मृतिका असंभव होवैगा.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ५९ ॥

ताका यह समाधान हे:-यद्यपि अन्यके अनुभूतकी अन्यकूं स्मृति होवै नहीं, तथापि स्वानुभूतकी स्वकूं स्मृति होवैहै, तैसैं स्वतादात्म्यवालेके अनुभूतकीभी स्वकूं स्मृति होवैहै, यातें देवदत्तयज्ञदत्तका परस्पर तादात्म्य नहीं है, औ जाग्रत्के द्रष्टामें स्वप्नद्रष्टाकूं अध्यस्तता होनेतें तामें ताका तादात्म्य है, अध्यस्तपदार्थका अधिष्ठानमें तादात्म्य होवैहै, इस रीतिसें जाग्रदद्रष्टाके तादात्म्यवाला स्वप्नद्रष्टा है, ताके अनुभूतकी जाग्रत्द्रष्टाकूं स्मृति होवै है. यज्ञदत्तमें देवदत्तके तादात्म्यके अभावतें देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूं स्मृतिकी आपत्ति नहीं; इसरीतिसें स्वप्नाध्यासका उपादान निद्रारूप अवस्था अज्ञान है.

व्यावहारिक जीव औ जगत्कूं स्वप्नके प्रातिभासिक

जीव औ जगत्का अधिष्ठानपना ॥ ६० ॥

स्वप्नकालमें दृश्यमात्रकी अज्ञानसें उत्पत्ति मानें औ व्यावहारिक जाग्रत्कालके जीवकूं द्रष्टा मानें तौ संभवे नहीं. काहेतें ? व्यावहारिक जीवका स्वरूप निद्रारूप अज्ञानसें आवृत है. औ अज्ञानावृत जीवके संबन्धमें विषयका अपरोक्ष होवैहै, यातें स्वप्नप्रपंचके अपरोक्षज्ञानका असंभव होवैगा, यातें दृश्यकी नाई द्रष्टाभी व्यावहारिक जीवमें अध्यस्त है: सो अनावृत है, ताके संबन्धमें प्रातिभासिक दृश्यका अपरोक्षज्ञान संभव है. इसरीतिमें पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसें

जीवत्रिविधवादी ग्रंथकारोंने स्वप्नका अधिष्ठान व्यावहारिक जीव जगत् कहा है, परंतु—

उक्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतनकूं स्वप्नका
अधिष्ठानपना ॥ ६१ ॥

यह मत अयुक्त है. काहेतैं ? व्यावहारिक द्रष्टाभी दृश्यकी नाई अनात्मा होनेतैं जड है यातैं सत्तास्फूर्तिप्रदानरूप अधिष्ठानता व्यावहारिक द्रष्टादृश्यमें संभवै नहीं, किंतु चेतनकूं स्वप्नप्रपंचकी अधिष्ठानता कहना उचित है, इसीवास्तै रज्जुशुक्तिकूं सर्परूप्यकी अधिष्ठानतावचनका रज्ज्ववच्छिन्नचेतन अधिष्ठानमें तात्पर्य कहा है, बहुत ग्रंथनमेंभी चेतनही स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान कहा है, यातैं अहंकारावच्छिन्न चेतन स्वप्नका अधिष्ठान है, यह दो मत समीचीन हैं.

अहंकारावच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै
मूलाज्ञानकूं ताकी उपादानता औ जाग्रत्के बोधसैं
ताकी निवृत्ति ॥ ६२ ॥

तिनमें अहंकारावच्छिन्न चेतनकूं अधिष्ठानता मानैं तौ मूलाज्ञानसैं ताका आवरण संभवै नहीं, यातैं अहंकारावच्छिन्नका आच्छादक अवस्था अज्ञानही स्वप्नका उपादान संभवै है. जाग्रत्के बोधसैं ब्रह्मज्ञानविना ताकी निवृत्ति भी संभवै है.

अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै मूलाज्ञानकूं
ताकी उपादानता औ उपादानमें विलयरूपताकी निवृत्ति ॥ ६३ ॥

अवियामें प्रतिविंबचेतन वा विंबरूपईश्वरचेतन अहंकाराऽनवच्छिन्न चेतन है, ताकूं अधिष्ठानतामें तौ ताका आच्छादक मूलाज्ञानही स्वप्नका उपादान मानना होवै है. जाग्रत्बोधसैं ताकी साधरूप निवृत्ति होवै नहीं. किंतु उपादानमें विलयरूप निवृत्ति स्वप्नकी जाग्रत्में होवै है.

अहंकारानवच्छिन्नचेतनकूही अधिष्ठानमानिकै विरोधीज्ञानतै
अज्ञानकी एक विक्षेपहेतुशक्तिके नाशका अंगीकार ॥ ६४ ॥

अथवा प्रतिविम्बाध्यासरूपणमें उक्तरीतिसें जाग्रत्वोद्यविरोधीज्ञान
होनेतै स्वप्नाध्यासकी निवृत्ति कहै, परंतु विरोधीज्ञानतै आवरणहेतु अज्ञान
अंशकी निवृत्ति होवै नहीं; किन्तु विक्षेपहेतु अंशकी निवृत्ति होवै है. विरोधी
ज्ञानसें अशेष अज्ञानकी निवृत्ति कहै, तौ दंडभ्रमसें सर्पभ्रमकी निवृत्तिस्थलमें
उपादान हेतुके अभावतै दंडभ्रमकाही असंभव होवैगा. विक्षेप अंशभी अशेष
निवृत्ति होवै तौ दंडभी विक्षेपरूप है; ताका उपलंभ नहीं हुया चाहिये, यातै
इसरीतिसें मानना उचित है:—एक अज्ञानमें अनंतविक्षेपकी हेतु अनन्त
शक्ति हैं. विरोधीज्ञानतै एक विक्षेपकी हेतु शक्तिका नाश होवै है, अपः
विक्षेपहेतु शक्ति रहै हैं, यातै कालांतरमें तिसी अधिष्ठानमें फेरि अध्यास
होवै है; इसीवास्तै अतीतस्वप्नका जाग्रत्वोद्यसें बाध हुयें भी आगाम
स्वप्नरूपविक्षेपकी हेतु शक्तिका अवशेष होनेतै दिनांतरमें स्वप्नाध्यास हो
है, यातै अहंकारानवच्छिन्नचेतनता स्वप्नकी अधिष्ठानताभी संभवै है, परन्तु:

उक्तचेतनकू स्वप्नकी अधिष्ठानवादमेंभी शरीरके अन्तर्दे-
शस्थचेतनकूही अधिष्ठानताका संभव ॥ ६५ ॥

उक्त चेतनकू स्वप्नकी अधिष्ठानकू वादमेंभी शरीरके अंतर्देशस्थ चेत
नही अधिष्ठान संभवै है वाह्य देशस्थकू अधिष्ठान मानै तौ घटादिकनर्क
नाई एक एक स्वप्नकी प्रतीति सर्वकू हुई चाहिये. औ घटादिकनव
अपरोक्षतामें सर्परजतादिकनकी अपरोक्षतामें जैसे इंद्रियव्यापारकी अपेक्ष
है, तैमें स्वप्नकी अपरोक्षतामेंभी इंद्रियव्यापारकी अपेक्षा चाहिये. औ
शरीरके अन्तर्देशस्थचेतनमें स्वप्नका अध्यास मानै तौ प्रमातासें संबन्धी
होनेतै सुखादिकनकी नाई इंद्रियव्यापारमें विनाही अपरोक्षता संभवै है.
इसरीतिसें अहंकारावच्छिन्न वा अहंकारानवच्छिन्न चेतनही स्वप्नका
अधिष्ठान है ये दोनू मत प्रामाणिक हैं.

शरीरके अंतर्देशस्थ अहंकाराऽनवच्छिन्न चेतनकू स्वप्रकां अधिष्ठानताकी योग्यता ॥ ६६ ॥

अहंकाराऽनवच्छिन्नकू कहैं, तामैंभी दो भेद हैं. अविद्यामें प्रति-
जीव चेतन वा अविद्यामें विम्ब ईश्वरचेतन दोनू अहंकारानवच्छिन्न हैं
औ दोनू व्यापक होनेतैं शरीरके अंतर हैं. काहेतैं ? चेतनमें विम्बप्रति-
बिंब भेद स्वाभाविक होवै तौ विरुद्धधर्माश्रयता अंतरदेशस्थ एकचेतनमें संभव
नहीं. सो बिंबप्रतिबिंबतारूप ईश्वरजीवता उपाधिभूत है; एकही चेतनमें
अज्ञानसंबंधसैं बिंबता प्रतिबिंबता कल्पित है; यातैं शरीरस्थ एकचेतनमें
ही उभयविध व्यवहार होवैहै, तैसैं अंतरदेशस्थमें ही स्वप्नाध्यासकी
अधिष्ठानताका अन्तःकरणकू अवच्छेदक मानैं तौ अहंकारावच्छिन्नकू
अधिष्ठानता सिद्ध होवैहै. तिसी चेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताका अन्तः-
करणकू अवच्छेदक नहीं मानैं तौ अहंकारानवच्छिन्नकू अधिष्ठानता सिद्ध
होवै है. एकही देवदत्तमें पुत्रदृष्टिसैं विवक्षा होवै तौ पिता कहैं हैं; देवद-
त्तके जनककी दृष्टिसैं विवक्षा होवै तौ पुत्र कहैं हैं. विवक्षाभेदसैं एक
देवदत्तमें पितृता पुत्रतारूप विरुद्ध धर्मके व्यवहारकी नाई शरीरके अन्त-
देशस्थ एक चेतनमें अवच्छिन्नत्व अनवच्छिन्नत्व विम्बत्व प्रतिविम्बत्वरूप
विरुद्ध धर्मके व्यवहारका असंभव नहीं. इसरीतिसैं अविद्या जीवचेतनमें
वा विम्बरूप ईश्वरचेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानता मानिकें अहंकारानव-
च्छिन्नमें स्वप्नाध्यास मानैंभी शरीरदेशस्थ अन्तरचेतनप्रदेशमेंही स्वप्नकी
अधिष्ठानता उचित है.

वाह्यांतरसाधारणदेशस्थ चेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताके कथनमें
गौडपाद आँ भाष्यकारादिकनके वचनसैं विरोध ॥ ६७ ॥

वाह्यांतरसाधारण देशस्थमें स्वप्नकी अधिष्ठानता कहैं तौ गौडपादाचार्यके वचनमें आँ भाष्यकारादिकनके वचनमें विरोध होवैगा. काहेतैं ?
मांटूक्यकारिकाके वनस्प प्रकरणमें गौडपादाचार्यने यह कथारहितः—स्वप्नके

हस्ती पर्वतादिकनकी उत्पत्तिके योग्य देशकालका अभाव होनेतें स्वप्नके पदार्थ मिथ्या हैं. इस प्रकारसें गौडपादाचार्यकी उक्तिके व्याख्यानमें भाष्यकारादिकोंने यह कहाहै, क्षणघटिकादिकालमें औ सूक्ष्म नाडीदेशमें व्यावहारिक हस्ती आदिकनकी उत्पत्ति संभव नहीं, यातें स्वप्नके पदार्थ वितथ हैं; इसरीतिसें शरीरके अंतरदेशमें स्वप्नकी उत्पत्ति कहीहै. साधारणचेतनमें अधिष्ठानता मानें तौ सूक्ष्मदेशमें उत्पत्तिकथन असंगत होवेगा. यातें शरीरके अंतरदेशस्थ अहंकारानवच्छिन्न चेतनमें स्वप्नाध्यास हे अहंकारनवच्छिन्न चेतनभी अविद्यामें प्रतिबिंब औ बिंब दोनू हैं तिनमें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनकूं अधिष्ठानताका संभव ॥ ६८॥

अहंकारानवच्छिन्नचेतनभी अविद्याप्रतिबिंब औ बिंब दोनू हैं. औ मत-भेदसें दोनूकूं स्वप्नकी अधिष्ठानता है, तथापि अविद्यामें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनकूं अधिष्ठानता कहना ही समीचीन है. काहेतें? अपरोक्ष अधि-ष्ठानमें अपरोक्ष अध्यास होवेहै, औ शुद्धब्रह्मकी नाई ईश्वरचेतनका ज्ञान केवल शास्त्रसें होवे है. स्वप्नाध्यासका ईश्वरचेतनकूं अधिष्ठान मानें तौ शास्त्ररूप प्रमाणके अभावतें अधिष्ठानकी अपरोक्षता विना अध्यासकी अप-रोक्षताका असंभव होवेगा, औ अविद्यामें प्रतिबिंब जीवचेतन अहंकाराव-च्छिन्न तौ अहमाकारवृत्तिका गोचर होवेहै. औ अहंकारानच्छिन्न अवि-द्यामें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनभी अहमाकारवृत्तिका गोचर तौ नहीं है, परंतु जीवचेतन आवृत नहीं; यातें स्वतः अपरोक्षतामें अपरोक्ष अध्यास संभव है.

उक्त पक्षविषे संक्षेपशारीरकमें उक्त अध्यासकी अपरोक्ष-तावास्ते अधिष्ठानकी त्रिविध अपरोक्षता ॥ ६९ ॥

संक्षेपशारीरकमें अध्यासकी अपरोक्षतावास्ते अधिष्ठानकी अपरोक्षता तीनि प्रकारसें कहीहै, सर्प रजतादिकनकी अपरोक्षताका उपयो-गी रज्जुशुक्ति आदिकनकी अपरोक्षता इंद्रियमें होवेहै, गगनमें नीलतादिक अध्यासकी अपरोक्षताका उपयोगी गगनकी अपरोक्षता मनुसें होवे है, स्व-

पक्षकी अपरोक्षताकी उपयोगी अधिष्ठानकी अपरोक्षता स्वभावसिद्ध है। रीतिसँ संक्षेपशारीरकमें सर्वज्ञात्ममुनिनेँ स्वतः अपरोक्षमें स्वप्नाध्या-
कह्याहै यातँ जीवचेतनही स्वप्नका अधिष्ठान है।

उक्त पक्षमें शंकासमाधानपूर्वक जीवचेतनरूप अधि-
ष्ठानके स्वरूपप्रकाशतँ स्वप्नका प्रकाश ॥ ७० ॥

यद्यपि जीवचेतनकूँ अनावृत होनेतँ स्वतः प्रकाशस्वभाव मानै तौ अविद्याकूँ व्यापकता होनेतँ तिसमें प्रतिबिम्बरूप जीवचेतन भी व्यापक है; ताका घटादिकनसँ सदा संबंध है, यातँ नेत्रादिजन्यवृत्तिकी अपेक्षा विनाहीं घटादिकनकी अपरोक्षता हुई चाहिये औ जीवचेतनसँ संबंधीकी अपरोक्षतामें भी वृत्तिकी अपेक्षा मानै तौ स्वतः अपरोक्ष जीवचेतनसँ स्वप्नाध्यासकी अपरोक्षता कही असंगत होवैगी, तथापि स्वप्नाध्यासका जीवचेतन अधिष्ठान है औ घटादिकनका अधिष्ठान जीवचेतन नहीं; किंतु ब्रह्मचेतन है, यातँ स्वप्नके पदार्थनका तौ अपने अधिष्ठान जीवचेतनमें तादात्म्य संबंध है, औ घटादिकनका अधिष्ठान ब्रह्मचेतन होनेतँ तिनका तादात्म्यसंबंध ब्रह्मचेतनसँ है, जीवचेतनसँ नहीं. नेत्रादिजन्य वृत्तिद्वारा जीवचेतनका घटादिकनसँ संबंध होवैहै, वृत्तिमें पूर्वकालमें जो घटादिकनका संबंध सो अपरोक्षताका संपादक नहीं; यातँ घटादिकनसँ जीवचेतनके विलक्षण संबंधकी हेतु वृत्तिकी अपेक्षातँ अपरोक्षता होवै है; औ स्वप्नाध्यासमें अधिष्ठानरूप संबंधसँ जीवचेतनके सदासंबंधी पदार्थनका वृत्तिविनाही प्रकाश होवै है. इसरीतिमें प्रकाशात्मश्रीचरण नाम आचार्यनेँ कहाहै; औ मतभेदसँ वृत्तिकी प्रयोजन आगे कहेंगे. या प्रकारतँ अविद्यामें प्रतिबिम्ब जीवचेतन स्वप्नका अधिष्ठान है औ ताके स्वरूपप्रकाशतँ स्वप्नका प्रकाश होवै है, परंतु:—

अद्वैतदीपिकामें नृसिंहाश्रमाचार्यांक्त आकाशगोचर
चाक्षुषवृत्तिके निरूपणपूर्वक संक्षेपशारीरकोक्त आ-
काशगोचर मानसवृत्तिका अभिप्राय ॥ ७१ ॥

या प्रसंगमें आकाशगोचर मानसवृत्ति कही. तहां नृसिंहाश्रम आचार्यनें अद्वैतदीपिकामें यह कहाहै:—यद्यपि नीरूप आकाशगोचर चाक्षुषवृत्ति संभवै नहीं, तथापि आकाशमें प्रसृत आलोकरूपवाला होनेतें आलोकाकार चाक्षुषवृत्ति होवैहै. औ आलोकावच्छिन्नचेतनका जैसे वृत्तिद्वारा प्रमातासें अभेद होवैहै, तैसें आलोकदेश वृत्ति 'आकाशावच्छिन्न चेतनकाभी अभेद होवैहै. इसरीतिसें आलोकाकार चाक्षुषवृत्तिका विषय होनेतें आकाशकी अपरोक्षताभी नेत्रइंद्रियजन्यही कहीहै. औ संक्षेपशारीरकमें मानस अपरोक्षता कही ताका यह अभिप्राय है:—आकाश तौ नीरूप है, यातें आकाशाकार तौ वृत्ति संभवै नहीं; अन्याकारवृत्तिसें समान देशस्थ अन्यका प्रत्यक्ष मानें तौ घटके रूपाकार वृत्तिसें घटके द्रव्य दीर्घ परिमाणका प्रत्यक्ष हुया चाहिये; औ आलोकाकारवृत्तिसें आलोकदेशस्थवायुकाभी चाक्षुष प्रत्यक्ष हुया चाहिये, यातें आलोकाकार चाक्षुषवृत्तिसें आकाशकी अपरोक्षताके असंभवतें मानस अपरोक्षताही संभवै है.

उभयमतके अंगीकारपूर्वक अद्वैतदीपिकोक्त रीतिकी समीचीनता ॥ ७२ ॥

सूक्ष्मविचार करें तौ अद्वैतदीपिकाकी रीतिसें अन्याकारवृत्तिसें अन्यकी अपरोक्षता अप्रसिद्ध है, ताका अंगीकार दोष है, तथापि फलबलतें कहूं अन्याकारवृत्तिसें अन्यकी अपरोक्षता मानें तौ उक्त दोषका उद्धार होवै है. औ संक्षेपशारीरक रीतिसें बाह्यपदार्थमें अंतःकरणगोचरता अप्रसिद्धहै, ताका अंगीकार दोष है, औ फलबलतें अन्याकार नेत्रकी वृत्ति सहकृत अंतःकरणकी वृत्तिकी गोचरता बाह्यपदार्थमें मानें तौ केवल अंतःकरणकूं बाह्यपदार्थगोचरता नहीं, या नियमका भंगरूप दोष नहीं इस प्रकारसें उभयथाळेस संभवै है, तथापि अद्वैतदीपिकारीतिही समीचीन है. काहेतें? आलोकाकार वृत्तिकूं सहकारितारूप कारणता मानिकें अंतःकरणमें बाह्यपदार्थगोचरसाक्षात्कारकी कारणता अधिक माननी होवै है, अद्वैतदीपिकारीतिसें अंतः

करणकूं बाह्यसाक्षात्कारकी करणता नहीं माननी होवै है. यातैं लघव है, औ नेत्रकूं सहकारिता नहीं मानिकै केवल अंतःकरणकूं आकाशप्रत्यक्षका हेतु मानैं तौ निमीलित नेत्रकूं भी आकाशका मानसप्रत्यक्ष हुया चाहिये. औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी उपादानता होनेतैं करणताकथन सर्वथा अयुक्त है, यातैं संक्षेपशारीरकमें आकाशके प्रत्यक्षकूं मानसता कथन प्रौढिवाद है. इसरीतिसैं अध्यासकी अपरोक्षताका हेतु अधिष्ठानकी अपरोक्षता इंद्रियसैं अथवा स्वरूपप्रकाशतैं होवै है, इतनाही कहना उचित है. इसरीतिसैं मतभेदसैं स्वप्नका उपादान अवस्थाज्ञान है अथवा मूलाज्ञान है.

रज्जुसर्पादिकनकी सर्वमतमें तूलाज्ञानकूंही उपादानता ॥ ७३ ॥

रज्जु सर्पादिकनका तौ सर्वमतमें अवस्थाज्ञानही उपादान कारण है. औ रज्जु आदिकनके ज्ञानतैं तिनकी निवृत्ति होवै है, रज्जुके ज्ञानतैं अज्ञाननिवृत्तिद्वारा सर्पकी निवृत्ति होवै है यातैं एकबार ज्ञात रज्जुमें कालांतरमें उपादानके अभावतैं सर्पभ्रम नहीं हुया चाहिये. या शंकाका समाधान वृत्तिके प्रयोजननिरूपणमें कहेंगे.

स्वप्नके अधिष्ठान आत्माकी स्वयंप्रकाशतामें प्रमाणभूत

बृहदारण्यककी श्रुतिका अभिप्राय ॥ ७४ ॥

स्वप्नके अधिष्ठानकूं स्वतः अपरोक्षतासैं स्वप्नकी अपरोक्षता पूर्व कही है औ स्वयंज्योतिर्ब्रह्मणवाक्यमें भी "अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति" इसरीतिसैं स्वप्नके प्रसंगमें कहा है, ताका यह अभिप्राय हैः—यद्यपि तीनों अवस्थामें आत्मा स्वयंप्रकाश है, तथापि अपने प्रकाशमें अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित जो सकलका प्रकाशक ताकूं स्वयंप्रकाश कहें हैं, जागृतवस्थामें मूर्त्यादिक औ नेत्रादिक प्रकाशक होनेतैं अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित ता आत्मामें निर्धारित होवै नहीं; औ स्थूलदर्शिकूं सुषुप्तिमें कोई ज्ञान प्रतीत होवै नहीं; इसीवास्तें सुषुप्तिमें ज्ञानसामान्यका अभाव नैपायिक मानैं हैं; यातैं आत्मप्रकाशका सुषुप्तिमेंभी निर्धार होवै नहीं. इम अभिप्रायमें श्रुतिमें स्वप्नव्ययामें आत्माकूं स्वयंप्रकाश कहाई.

स्वप्नमें इंद्रिय औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी असाधनता कहिके

स्वतः अपरोक्ष आत्मासैं स्वप्नकी अपरोक्षता ॥ ७५ ॥

स्वप्नअवस्थामें भी नेत्रादिक इंद्रियका संचार होवै, तौ स्वप्नमेंभ आत्माकूं प्रकाशांतर निरपेक्षताके अभावतैं स्वयंप्रकाशताका निर्धार अशक्य होवैगा. इसरीतिसैं इंद्रियव्यापारतैं विना स्वप्नमें आत्मप्रकाश है स्वप्नमें हस्तमें दंडकूं लेकै उट्टमहिपादिकनकूं ताडनकर्ता नेत्रसैं आम्नादिकन देखता भ्रमण करै है; औ हस्तनेत्रपादके गोलक निश्चल प्रतीत होवैं हैं, यातैं स्वप्नमें व्यावहारिक इंद्रियका व्यापार नहीं, औ प्रातिभासिक इंद्रियका अंगीकार नहीं. जो स्वप्नमें प्रातिभासिक इंद्रिय होवै तौ स्वप्नमें प्रकाशांतरके अभावतैं स्वयंप्रकाशता श्रुतिमें कहीहै ताका बाध होवैगा. औ विचारसागरमें स्वप्नमें इंद्रिय प्रातिभासिक कहेहैं सो प्रौढिवाद है. स्वप्नमें प्रातिभासिक इंद्रिय मानिके भी ज्ञानके समानकालमें तिनकी उत्पत्ति होनेतैं ज्ञानकी साधनता तिनकूं संभवै नहीं. इसरीतिसैं अपना उत्कर्ष बोधन करनेकूं पूर्ववादीकी उक्ति मानिके समाधान है, यातैं स्वप्नमें ज्ञानके साधन इंद्रिय नहीं. औ इंद्रियव्यापार विना केवल अंतःकरणकूं ज्ञानसाधनताके अभावतैं औ तत्त्वदीपिकाके मतसैं अंतःकरणका स्वप्नमें गजादिरूप परिणाम होनेतैं ज्ञानकर्मकूं ज्ञानसाधनताके असंभवतैं अंतःकरणव्यापारविना आत्मप्रकाश है. यातैं स्वतः अपरोक्ष आत्मासैं स्वप्नकी अपरोक्षता होवैहै, औ स्वप्नअवस्थामें गजादिकनमें चाक्षुपता प्रतीत होवैहै, सोभी गजादिकनकी नाई अध्यस्त है, जाग्रतमें घटादिकनकी चाक्षुपता व्यावहारिक है औ रज्जुसर्पादिकनकी चाक्षुपता अध्यस्त होनेतैं प्रातिभासिक है.

दृष्टिसृष्टि औ सृष्टिदृष्टिवादका भेद दृष्टिसृष्टिवादमें सकल अनात्मा की ज्ञातसत्ता (साक्षीभास्यता) कहिके दृष्टिसृष्टिपदके दो अर्थ ७६॥

दृष्टिसृष्टिवादमें तौ किसी अनात्मपदार्थकी अज्ञातसत्ता नहीं किंतु ज्ञातसत्ता है, यातैं रज्जुसर्पकी नाई सकल अनात्मवस्तु साक्षिभास्य हैं.

तिनमें इंद्रियजन्यज्ञानकी विषयता प्रतीत होवै है, सो अध्यस्त है, दृष्टिसृष्टिवादमें दो भेद हैं:—सिद्धांतमुक्तावली आदिग्रंथनमें तो यह कहा है:—दृष्टि कहिये ज्ञानस्वरूपही सृष्टि है, ज्ञानतैं पृथक् सृष्टि नहीं, औ आकरग्रंथनमें यह कहा है:—दृष्टिसृष्टिज्ञानमय अनात्मपदार्थकी सृष्टि है, ज्ञानतैं पूर्व अनात्मपदार्थ होवै नहीं; यातैं सकलदृश्यकी ज्ञातसत्ता है अज्ञातसत्ता नहीं; इसरीतिसैं द्विविध दृष्टिसृष्टिवाद है सकल अद्वैत शास्त्रकूं यही अभिमत है.

सृष्टिदृष्टिवाद (व्यावहारिकपक्ष) का कथन ॥ ७७ ॥

कितने ग्रंथकारोंतैं स्थूलदर्शी पुरुषनके अनुसारतैं सृष्टिदृष्टिवाद मान्या है. प्रथम सृष्टि होवैहै उत्तरकालमें प्रमाणके संबंधतैं दृष्टि होवैहै. सृष्टिसैं उत्तर दृष्टि होवै यह सृष्टिदृष्टिपदका अर्थ है. यापक्षमें अनात्मपदार्थ कीभी अज्ञातसत्ता है. औ अनात्म घटादिकनकी रज्जुसर्पादिकनतैं विलक्षण व्यावहारिकसत्ता है औ दृष्टिसृष्टिवादमें कोई अनात्मवस्तु प्रमाणका विषय नहीं किंतु ब्रह्मही वेदांतरूप शब्दप्रमाणका विषय है. अचेतन पदार्थ सारैं साक्षीभास्य हैं, तिनमें चाक्षुषतादिकप्रतीति भ्रमरूप है. प्रमाणप्रमयविभागभी स्वप्नकी नाई अध्यस्त है. औ सृष्टिदृष्टिवादमें अनात्मपदार्थ घटादिक प्रमाणके विषय हैं. तैसैं गुरुशाम्नादिकभी व्यावहारिक हैं. शक्तिरजतादिकनतैं विलक्षण हैं व्यावहारिक रजतादिक पदार्थनसैं कर्त्कादिरूप प्रयोजनसिद्धि होवै है, प्रातिभासिकसैं प्रयोजनसिद्धि होवै नहीं, तथापि अधिष्ठानज्ञानसैं निवृत्ति दोनूंकी समान होवैहै, औ सदसद्विलक्षण-त्वरूप अनिर्वचनीयत्वभी दोनूंमें समान है, तैसैं स्वाधिकरणमें प्रकालिक अभावभी दोनूंका समान है, यातैं प्रातिभासिककी नाई व्यावहारिक पदार्थभी मिथ्या है, यातैं सृष्टिदृष्टिवादमेंभी अद्वैतकी हानि नहीं.

मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्वमें शंकासमाधान. उक्त

दोनों पक्षविषे मिथ्यापदार्थनके मिथ्यात्व धर्ममें

द्वैतवादिनका आक्षेप ॥ ७८ ॥

या प्रसंगमें यह शंका है:—दृष्टिसृष्टिवादमें तथा सृष्टिदृष्टिवादमें सकल अनात्म मिथ्या हैं, यामें विवाद नहीं, परंतु मिथ्या पदार्थनमें मिथ्यात्वधर्म है, तामें द्वैतवादी यह आक्षेप करेहै:—प्रपंचमें मिथ्यात्वधर्म सत्य है अथवा मिथ्या है ? सत्य कहै तो चेतनभिन्न अनात्म धर्मकूं सत्यता होनेतें अद्वैतकी हानि होवैगी, औ मिथ्यात्वकूं मिथ्या कहै तो भी अद्वैतकी हानि होवैगी. तथाहि:—मिथ्या पदार्थकूं स्वविरोधी पदार्थकी प्रतिक्षेपकता होनेतें प्रपंचके मिथ्याभूत मिथ्यात्वतें ताकी सत्यताका प्रतिक्षेप नहीं होवैगा, जैसें एकही ब्रह्ममें सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व धर्म है. मिथ्याभूतसप्रपंचत्व धर्मतें निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं; किन्तु सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व दोनूं धर्मवाला ब्रह्म है. कल्पित सप्रपंचत्व है और पारमार्थिक निष्प्रपंचत्व है, तैमें प्रपंचमें कल्पित मिथ्यात्व है औ पारमार्थिक सत्यत्व है; इसरीतिसें प्रपंचके पारमार्थिक सत्यत्वधर्मके सद्भावतें अद्वैतकी हानि होवैगी.

उक्त आक्षेपका अद्वैत दीपिकोक्त समाधान ॥ ७९ ॥

इस आक्षेपका अद्वैतदीपिकामें यह समाधान लिखा है:—“सन् घटः” इसरीतिसें घटादिकनमें सत्यता प्रतीत होवैहै, औ अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें भान होवै है अथवा अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है. घटादिकनमें सदसद्विलक्षणतारूप मिथ्यात्व धर्म श्रुतिसिद्ध है. सद्विलक्षणमें मिथ्यात्व होनेतें मिथ्यात्वका सत्यत्वसें विरोध है, यतें घटादिकनमें अपनी सत्यता नहीं. ताका मिथ्यात्वमें प्रतिक्षेप होवैहै. और जो द्वैतवादी कहें हैं, मिथ्यात्वधर्मकूं सत्यता मानें विना मिथ्याभूत मिथ्यात्वसें प्रपंचकी सत्यताका प्रतिक्षेप संभवै नहीं. जो मिथ्याभूत धर्मसें भी स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप कहै तो मिथ्याभूत सप्रपंचत्वतें ब्रह्मकी निष्प्रपंचताकाभी प्रतिक्षेप हुआ चाहिये. यह कथन अपुक्त है. काहेतें ? यह निमम है:—प्रमाणसिद्ध एक धर्मतें स्वसमानसत्तावाले धर्मके स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवैहै. जहां धर्मकी

विषमसत्ता होवै ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै नहीं, ब्रह्मका सप्रपंचत्व व्यावहारिक है, औ ब्रह्म पारमार्थिक है, यातें सप्रपंचत्वके समानसत्तावाला धर्म ब्रह्म नहीं, ताके निष्प्रपंचत्वका सप्रपंचत्वसें प्रतिक्षेप होवै नहीं, औ व्यावहारिक प्रपंचमें मिथ्यात्वभी व्यावहारिक है, काहेतें? आगंतुक दोपरहित केवल अविद्याजन्य प्रपंच औ मिथ्यात्व हैं, यातें दोनुं व्यावहारिक होनेतें मिथ्यात्वके समानसत्तावाला प्रपंच है, ताके सत्यत्वका मिथ्यात्वसें प्रतिक्षेप होवै है, औ सत्यधर्मतें ही विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप मानें तौ “रजतं सत्” इसरीतिसें शुक्तिरजतमें सत्यत्व प्रतीत हुयेका रजतके मिथ्यात्वसें प्रतिक्षेप नहीं हुया चाहिये, काहेतें? कल्पितरजतमें मिथ्यात्व धर्मभी कल्पित है, सत्य नहीं, यातें विरोधी धर्मके प्रतिक्षेपमें प्रतिक्षेपक धर्मकी सत्यता अपेक्षित नहीं; किन्तु जा धर्मके धर्म विरोधी होवै सो धर्मा प्रतिक्षेपक धर्मके समानसत्तावाला चाहिये यातें ब्रह्मके सप्रपंचत्वतें निष्प्रपंचत्वके प्रतिक्षेपकी आपत्ति नहीं, औ प्रपंचके व्यावहारिक मिथ्यात्वतें सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवै है.

मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्व धर्ममें प्रकारांतरसें द्वैतवादिनका आक्षेप ॥ ८० ॥

औ प्रकारांतरसें द्वैतवादी आक्षेप करै है, तथाहिः—प्रपंचमें मिथ्यात्व धर्मकूं मिथ्या मानें तौभी प्रपंचके पारमार्थिक सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं, काहेतें? समानसत्तावाले धर्मनका विरोध होवै है, विषमसत्तावाले पदार्थनका विरोध होवै नहीं, जो विषमसत्तावाले पदार्थनका विरोध होवै तौ शुक्तिमें प्रातिभासिक रजततादात्म्यतें व्यावहारिक रजतभेदका प्रतिक्षेप होवै है, ताके व्यावहारिक मिथ्यात्वतें पारमार्थिक रजतका

उक्त आक्षेपके उक्तही समाधानकी घटता ॥ ८१ ॥

या शंकाकाभी उक्तही समाधान है. काहेतें ? पूर्वोक्त रीतिसँ सर्परज-
तादिकनके मिथ्यात्वतँ तिनके सत्यत्वका प्रतिक्षेप नहीं हुया चाहिये; यातँ
प्रमाणनिर्णीत धर्मतँ विरोधी धर्मकी प्रतिक्षेपकतामें प्रमाणनिर्णीतत्व प्रयोजक
है. रजतका मिथ्यात्व प्रमाणनिर्णीत है, ताके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेपक है
तँसँ प्रपंचका मिथ्यात्वभी श्रुत्यादि प्रमाणोंतँ निर्णीतहै तासँ प्रपंचसत्यत्वका
प्रतिक्षेप होवैहै, शुक्तिमें रजतका तादात्म्य भ्रमसिद्ध है, प्रमाणनिर्णीत
नहीं; तासँ रजतभेदका प्रतिक्षेप होवै नहीं, उलटा शुक्तिमें रजतभेदही
प्रमाणनिर्णीत है; तासँ रजततादात्म्यका प्रतिक्षेप होवै है, औ प्रपंचके
मिथ्यात्वके मिथ्यात्वकू व्यावहारिक मानिकै ताके धर्मी प्रपंचकू सत्य
कहना सर्वथा विरुद्ध है. काहेतँ ? व्यावहारिक धर्मका आश्रय व्यावहारिक
ही संभवै है. यातँ द्वैतवादीका द्वितीय आक्षेपभी असंगत है.

अद्वैतदीपिकोक्त समाधानका सत्ताके भेद मानै तौ संभव
औ एकसत्ता मानै तौ असंभव ॥ ८२ ॥

इसरीतिसँ अद्वैतदीपिका ग्रंथकी रीतिसँ प्रतिक्षेपक धर्मके समान
सत्तावाला धर्मी होवै, ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवैहै ऐसा नियम
मानै तौ प्रपंचके मिथ्याभूतमिथ्यात्वतँ प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवै है,
औ ब्रह्मके सप्रपंचत्वतँ निःप्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं; परंतु सत्ता-
भेद मानै तौ अद्वैतदीपिकोक्त समाधान संभवै है. औ ब्रह्मरूपसत्ताकाही
यदादिकनर्म भान होवैहै, व्यावहारिक प्रातिभासिक पदार्थनमें भिन्नसत्ता
नहीं. या पक्षमें एक सत्ता मानै तौ उक्तसमाधान संभवै नहीं.

उक्त आक्षेपका निश्चलदासोक्त समाधान ॥ ८३ ॥

किंतु अस्मद्रावनासँ यह समाधान है:-प्रमाणनिर्णीतधर्ममें स्वविरोधी
धर्मका प्रतिक्षेप होवै है औ दोनू धर्म प्रमाणनिर्णीत होवै, तहां अपरधर्मका
प्रतिक्षेप होवै नहीं. प्रपंचका मिथ्यात्व श्रुत्यादिप्रमाणसँ निर्णीत है. औ प्रपंचके

सत्यत्वमें कोई श्रुतिवचन प्रमाण नहीं। उलटा श्रुतिवाक्यनतै सत्यत्वका अभाव प्रतीत होवैहै, यातें प्रपंचके मिथ्यात्वतै सत्यत्वका बाध होवैहै। “घटः सन्” इस रीतिसै प्रत्यक्ष प्रमाणतै यद्यपि प्रपंचमें सत्यत्व प्रतीत होवैहै, तथापि अपौरुपेय श्रुतिवचनतै पुरुषप्रत्यक्ष दुर्बलहै, यातें प्रपंचका सत्यत्व प्रमाणसिद्ध नहीं। औ ब्रह्मका सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व दोनू प्रमाणसिद्ध हैं, यातें एकधर्मसै अपरका बाध होवै नहीं, परंतु निष्प्रपंचत्वज्ञानतै परमपुरुषार्थकी प्राप्ति होवैहै, यातें निष्प्रपंचत्व प्रतिपादनमें श्रुतिका तात्पर्य है। औ अद्वैत निष्प्रपंच ब्रह्मके बोधका उपयोगी सप्रपंचका निरूपण है; यातें सप्रपंचत्वनिरूपणमें श्रुतितात्पर्यके अभावतै सप्रपंचत्व पारमार्थिक नहीं; किंतु कल्पित है, परंतु दोषादिकरहित केवल अविद्याजन्य होनेतै प्रातिभासिक नहीं, व्यावहारिक है। इसरीतिसै निष्प्रपंचत्वतै सप्रपंचत्वका बाध सिद्ध होवै है। काहेतै ? सप्रपंचत्वप्रतिपादक वचनका व्यावहारिक सप्रपंचत्वमें तात्पर्य कहनेतै सप्रपंचत्वका संकोच होवैहै। ब्रह्मका सप्रपंचत्व सदा नहीं, किंतु विशासं पूर्व अविद्याकालमें है, यातें निष्प्रपंचत्वधर्मसै बाध्य प्रपंचत्व है; तासै निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप संभवै नहीं, यातें द्वैतवादीका आक्षेप असंगत है।

उक्त आक्षेपका अन्य ग्रंथकारोक्त समाधान ॥ ८४ ॥

औ नृसिंहाश्रमाचार्यसै अन्यग्रंथकारोंनै उक्त आक्षेपका यह समाधान कहाहै:—स्वाश्रयगोचर तत्त्वसाक्षात्कारतै जिस धर्मका बाध नहीं होवै, तिसधर्मतै विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवैहै। औ स्वाश्रयगोचरतत्त्वसाक्षात्कारतै जिसधर्मका बाध होवै तिसतै स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै नहीं। मिथ्यात्वका आश्रय जो प्रपंच ताके अधिष्ठान ब्रह्मगोचर तत्त्वसाक्षात्कारतै प्रपंचके मिथ्यात्वका बाध होवै नहीं; उलटा ब्रह्मसाक्षात्कारतै प्रपंचमें दृढतरमिथ्यात्वबुद्धि होवैहै; यातें प्रपंचके मिथ्यात्वमें तिमके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवैहै; औ सप्रपंचत्वका आश्रय ब्रह्म है; ताके साक्षात्कारतै सप्रपंचत्वका बाध होवै है; यातें ब्रह्मके निष्प्रपंचत्वतै सप्रपंचत्वका बाध हो-

वैहै. जैसें शुक्तिमें स्वतादात्म्य है, कल्पितकाभी स्वाधिष्ठानमें तादात्म्य होनेतें रजततादात्म्य है, तहां शुक्तिसाक्षात्कारतें शुक्तितादात्म्यका बाध होवै नहीं; यातें शुक्तितादात्म्यसें स्वविरोधी शुक्तिभेदका प्रतिक्षेप होवै है. शुक्तिसाक्षात्कारतें रजततादात्म्यका बाध होवैहै; यातें रजततादात्म्यसें स्वविरोधी रजतभेदका प्रतिक्षेप होवै नहीं. तैसें प्रपंचके मिथ्याभूत मिथ्यात्वतें सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवैहै औ ब्रह्मके सप्रपंचत्वतें निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं. इसरीतिसें द्वैतवादीके आक्षेपके अनेक समाधान हैं. तिनके वचनोंसें जिज्ञासुकुं विमुंखता करनी योग्य है.

मतभेदसें पांच प्रकारका प्रपंचके सत्यत्वका

प्रतिक्षेप (तिरस्कार) ॥ ८५ ॥

तत्त्वशुद्धिकारकी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप.

प्रपंचके मिथ्यात्वतें ताके सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवैहै यह कत्याः—तहां सत्यत्वका प्रतिक्षेप मतभेदसें पांच प्रकारका है, तत्त्वशुद्धिकारके मतमें “घटः सन्” इत्यादिक प्रत्यक्ष ज्ञानका विषय घटादिकनका अधिष्ठान सत्-रूप चेतन है. औ सद्रूपचेतनमें अध्यस्त घटादिक अपने अधिष्ठानसें अभिन्न होयके भ्रमवृत्तिके विषय होवें हैं. जैसें शुक्तिरज्जुआदिकनकूं विषय करनेवाली इदमाकार चाक्षुष वृत्ति होवैहै, औ रजत सर्पादिक चाक्षुष वृत्तिके विषय नहीं, किंतु भ्रमवृत्तिके विषय हैं, तैसें नेत्रादि प्रमाणजन्य सकल ज्ञानोंका विषय अधिष्ठानसत्ता है, घटादिगोचर प्रमाण-जन्यवृत्ति होवै नहीं; काहेंतें ? अज्ञातगोचर प्रमाण होवै है. औ जडपदार्थकूं अज्ञानरुत आवरणके असंभवतें अज्ञातत्वके अभावतें प्रमाणगोचरता संभवे नहीं; यातें रजतसर्पादिकनकी नाई भ्रमके विषय घटादिक हैं, तिनका अधिष्ठान सत्-रूप है, कोई नेत्रादिप्रमाणजन्यवृत्तिका विषय है. इसरीतिमें सकल प्रमाणका विषय सत्-रूप चेतन है. सत्-रूपचेतनमें तादात्म्यमें अनेक भेदविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति भ्रमरूप है, यातें घटादिकनमें सत्ता किसी

प्रमाणका विषय नहीं। इसीवास्ते घटादिकनके मिथ्यात्वकूं अनेक श्रुतिस्मृति अनुवाद करें हैं। तत्त्वशुद्धिकारनें इसरीतिसैं नेत्रादिप्रमाणका गोचरअधिष्ठान सत्ता कही है, घटादिकनकी सत्ता नेत्रादिप्रमाणका गोचर नहीं; यातें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप कहा है। /

अन्यग्रंथकारनकी रीतिसैं प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८६ ॥

औ कोई ग्रंथकार इसरीतिसैं कहें हैं:—“घटोस्ति” इत्यादिक प्रतीतिका गोचर घटादिकनका सत्त्व है, औ श्रुतिगुक्तिज्ञानीके अनुभवतें घटादिकनमें मिथ्यात्व है, तहां अवाधितत्वरूप सत्त्वका मिथ्यात्वसैं विरोध होनेतें घटादिकनमें जातिरूप सत्त्व है, जैसैं सकल घटनमें अनुगत धर्म घटत्व है, तैसैं “ सन् घटः सन् पटः ” इस एकाकारप्रतीतिका गोचर सकल पदार्थनमें अनुगत धर्म जातिरूप सत्त्व है; अथवा देशकालके संबंधविना तौ घटादिकनकी प्रतीति होवै नहीं, देशकालके संबंधविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति होवै है “ इह घटोऽस्ति ” “ इदानीं घटोस्ति ” इसरीतिसैं-देशसंबंधकूं औ कालसंबंधकूं घटादिगोचरप्रतीति विषय करेंहें, सो देशसंबंधरूप वा कालसंबन्धरूपही घटादिकनमें सत्त्व है, अथवा घटादिकनका स्वरूपही “घटोस्ति” या प्रतीतिका विषय है, घटादिकनसैं पृथक् सत्त्वकूं उक्त प्रतीति विषय करें नहीं। काहेतें ? नशब्दरहितवाक्यसैं जाकी प्रतीति होवै नशब्दसहितवाक्यसैं ताका निषेध होवै है; और “घटोऽस्ति” या वाक्यतें घटके स्वरूपका निषेध होवैहै, यह सर्वकूं संमत है; यातें “घटोऽस्ति” या नशब्दरहितवाक्यतें घटके स्वरूपमात्रका बोधही मानना उचित है; इसरीतिसैं “घटोऽस्ति” इसप्रतीति का गोचर घटका स्वरूप है, यातें स्वरूपमें अतिरिक्त घटादिकनमें मन्वकें अभावतें ताका प्रतिक्षेप कहें हैं।

न्यायसुधाकारकी रीतिसैं प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८७ ॥

औ न्यायसुधाकारके मतमें अधिष्ठानगत मत्ताका संबंध घटादिकनमें प्रतीतिका गोचर है, तत्त्वशुद्धिकारके मतमें तौ घटादिक अनान्तगोचर

प्रतीति प्रमाणजन्य नहीं; केवल अधिष्ठानसत्ता गोचरप्रमाण है. औ या म-
तमें अधिष्ठानसत्ताका संबंधविशिष्ट घटादिक प्रमाणके विषय हैं, इतना भेद
है. इसरीतिसें घटादिकनमें अधिष्ठानसत्ताका संबंध होनेतें घटादिकनमें सत्त्व
प्रतीत होवैहै. औ घटादिकनमें सत्त्वके अभावतें ताका प्रतिक्षेप कहियेहै.
औ अधिष्ठानसत्ताकी प्रतीति घटादिकनमें मानें तौ अन्यथाख्यातिका
अंगीकार होवै है, यातें अधिष्ठानसत्ताका अनिर्वचनीयसंबंध घटादिकतें
उपजैहै, यह कहनाही उचित है.

अन्यआचार्यकी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८८॥

औ कोई आचार्य इसरीतिसें सत्त्वका प्रतिक्षेप कहें हैं:-श्रुतिमें यह
कहाहै: "प्राणा वै सत्यं तेषामेप सत्यम्" प्राण शब्दका अर्थ हिरण्य-
गर्भ है, प्राण कहिये हिरण्यगर्भ सत्य है, ताकी अपेक्षातें परमात्मा उत्कृष्ट
सत्य है; यह श्रुतिका अर्थ है. "सत्यस्य सत्यम्" इसरीतिसें अन्य श्रुति है,
अनात्मसत्यतासें आत्मसत्यता उत्कृष्ट है; यह श्रुतिका अर्थ है. जैसें
अन्यराजाकी अपेक्षातें उत्कृष्टराजाकूं राजराज कहें हैं, तैसें उत्कृष्ट सत्यकूं
"सत्यका सत्य" कहा है. इसरीतिसें श्रुतिवाक्यनमें सत्यके उत्कर्ष अपकर्ष
कहें हैं; वहां अन्यविध उत्कर्ष अपकर्ष तौ संभवै नहीं. सर्वदा अवाध्यत्व
औ किंचित्काल अवाध्यत्वरूपही सत्यत्वमें उत्कर्ष अपकर्ष है. अनात्म-
पदार्थनमें ज्ञानतें पूर्वकालमें अवाध्यत्वरूप सत्यत्व है औ परमात्मवस्तुमें
सर्वदा अवाध्यत्वरूप सत्यत्व है; यातें हिरण्यगर्भ तौ अकृष्ट सत्य है
औ परमात्मा उत्कृष्ट सत्य है. इसरीतिसें द्विविध सत्यत्व श्रुतित्तम है, तिनमें
किंचित्काल अवाध्यत्वरूप सत्यत्वका मिथ्यात्वसें विरोध नहीं; किंतु
सर्वदा अवाध्यत्वरूप सत्यत्वका मिथ्यात्वसें विरोध होनेतें ताका प्रपंचके
मिथ्यात्वसें प्रतिक्षेप होवै है.

संक्षेप शारीरककी रीतिसें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८९॥

औ संक्षेप शारीरकमें यह कहाहै:-यद्यपि प्रत्यक्षादिप्रमाणसें घटा-

दिकनमें सत्यत्व प्रतीत होवै है तथापि ब्रह्मबोधका वाक्यनमेंही प्रमाणताहै अनात्मग्राहक प्रत्यक्षादिक प्रमाणाभास हैं; प्रमाण नहीं. काहेतैं १ अज्ञात अर्थके बोधका जनक प्रमाण होवै है. अज्ञानरुत आवरणका जडपदार्थमें असंभव होनेतैं चेतनभिन्नमें अज्ञातत्वके अभावतैं तिनके बोधक प्रत्यक्षादिकनकूं प्रमाणता संभवै नहीं. इसरीतिसैं प्रमाणाभासतैं घटादिकनमें सत्यत्वकी सिद्धि होवैहै. औ श्रुतिरूप प्रमाणतैं घटादिकनमें मिथ्यात्वकी सिद्धि होवैहै. मुख्यप्रमाणतैं प्रमाणाभासके बाधद्वारा सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवैहै. इसरीतिसैं प्रपंचमें अत्यंत अबाध्यत्वरूप सत्यत्वका पंचप्रकारसैं प्रतिक्षेप कहाहै यातैं प्रपंच मिथ्याहै.

कर्मकूं ज्ञानकी साधनता विषै विचार

मिथ्या प्रपंचकी निवृत्तिमें कर्मके अनुपयोगके अनुवादपूर्वक सिद्धांतके द्विविध समुच्चयका निर्धार ॥ ९० ॥

मिथ्याकी निवृत्तिमें कर्मका उपयोग नहीं, यातैं केवल कर्मतें वा कर्म समुचितज्ञानतैं अनर्थनिवृत्ति संभवै नहीं, केवल ज्ञानतैं अनर्थनिवृत्ति होवै है; यह अर्थ अद्वैतवादके ग्रन्थनमें अतिप्रसिद्ध है, औ भाषामेंभी विचारसागरके पद्यतरंगमें स्पष्ट है; यातैं लिख्या नहीं. या स्थानमें यह सिद्धांत है:—अनेक श्रुतिस्मृतिमें कर्म समुचित ज्ञानसैं मोक्षप्राप्ति कही है. औ भाष्यकारनैं बहुत्र स्थानमें समुच्चयवादका निषेध प्रतिपादन कया है तहां यह निर्धार है:—समसमुच्चय औ क्रमसमुच्चय भेदसैं समुच्चय दो प्रकारका होवैहै. ज्ञान औ कर्म दोनूं परस्पर मिलिके मोक्षके साधन जानिके एक कालसैं दोनूँका अनुष्ठान समुच्चय कहिये है. औ एकही अधिकारीकूं पूर्व कर्मानुष्ठान औ उत्तरकालमें सकल कर्म त्यागिके ज्ञानहेतु भवगादिकनका अनुष्ठान क्रमसमुच्चय कहिये है. तिनमें समसमुच्चयका तो निषेध है औ श्रुतिस्मृतिमें ज्ञानकर्मका जहां समुच्चय लिख्या है, ताका पूर्व एक क्रमसमुच्चयमें तात्पर्य है.

भाष्यकारोक्तिकी साधनता ॥ ९१ ॥

भाष्यकारका यह सिद्धांत है:—मोक्षका साक्षात्साधन कर्म नहीं; किंतु मोक्षका साक्षात्साधन ज्ञान है, औ ज्ञानका साधन कर्म है; परंतु:-

वाचस्पत्युक्तजिज्ञासाकी साधनता ॥ ९२ ॥

भामतीनिबंधमें वाचस्पतिनें तौ यह कहाहै:-ज्ञानके साक्षात्साधन कर्म नहीं; किंतु जिज्ञासाके साधन कर्म हैं, काहेतैं ? कैवल्यशास्त्रमें, सकळ आश्रमकर्म विविदिपाके साधन स्पष्ट कहेहैं. वेदनकी इच्छाकूं विविदिपा कहेहैं औ तृतीयाध्यायमें सर्व कर्मनकी अपेक्षा ज्ञानमें सूत्रकारनें कहीहै. तहां सूत्रके व्याख्यानमें भाष्यकारनें यह कहाहै:-शमदमादिक साधन तौ ज्ञानके साधन हैं; यातैं ज्ञानके समीप हैं, औ जिज्ञासाके साधन कर्म हैं; यातैं शमदमादिकनकी अपेक्षातैं ज्ञानके दूर हैं. इसरीतिसें श्रुतिवचनतैं औ भाष्यवचनतैं जिज्ञासाके साक्षात्साधन कर्म हैं. औ जिज्ञासाद्वारा ज्ञानके साधन हैं. जो ज्ञानके साक्षात्साधनही कर्म कहैं, तौ ज्ञानके उदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी प्राप्ति होनेतैं ज्ञानसहित कर्मत्यागरूप संन्यासका लोप होवैगा, यातैं जिज्ञासाके साधन कर्म हैं यह वाचस्पतिका मत है.

विवरणकारोक्त कर्मकूं ज्ञानकी साधनता ॥ ९३ ॥

औ विवरणकारका यह मत है:-यद्यपि “वेदानुवचनेन विविदिपंति” इसरीतिसें श्रुतिमें कहा है; तहां अक्षरमर्यादासें वेदाध्ययनादिक धर्मनकूं विविदिपाकी साधनता प्रतीत होवैहै, तथापि इच्छाके विषयज्ञानकी साधनतामेंही श्रुतिका तात्पर्य है. कर्मनकूं इच्छाकी साधनतामें श्रुतिका तात्पर्य नहीं. जैसे “अभ्वेन जिगमिपत्रि” इसवाक्यतैं अक्षरमर्यादासें गमनगोचर इच्छाकी साधनता अभ्वकूं प्रतीत होवैहै, औ “शस्त्रेण जिवांसति” इसवाक्यतैं हननगोचर इच्छाकी साधनता शस्त्रकूं प्रतीत होवै है; तहां इच्छाका गोचर जो गमन वाकी साधनता अभ्वमें अभिप्रेत है. औ इच्छाका विषय हननकी साधनता शस्त्रमें अभिप्रेत है; तैसें इच्छाके विषयज्ञानकी साधनता

कर्मनकू अभिप्रेत है. औ या पक्षमें दोष कहाहै:-कर्मनकू ज्ञानकी साधनता मानें तौ ज्ञानउदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी आपत्ति होनेतें संन्यासका लोप होवैगा; ताका यह साधन है:-जैसे बीजप्रक्षेपतें पूर्व तौ भूमिका कर्षण होवै है, औ बीजप्रक्षेपतें उत्तरकालमें भूमिका आकर्षण होयकै त्रीहि आदिकनकी सिद्धि कर्षण आकर्षणतें होवैहै. तैसे कर्म औ कर्मसंन्यासतें ज्ञानकी सिद्धि होवैहै. अंतःकरणकी शुद्धिद्वारा प्रत्यकृतत्वकी तीव्र जिज्ञासा वैराग्यसहित होवै तबपर्यंत कर्म कर्तव्य है; औ वैराग्यसहित तीव्र जिज्ञासाके उत्तरकालमें साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तव्य है. इसरीतिसें ज्ञानके साधन कर्म हैं, तथापि तीव्र जिज्ञासातें पूर्वही कर्तव्य हैं. तीव्र जिज्ञासातें उत्तरकालमें संन्यासके अंग शमादिक ही कर्तव्य हैं. कर्म नहीं; यातें कर्मकी अपेक्षातें शमादिकनकू अंतरंगताप्रतिपादक तृतीयाध्यायस्थ भाष्यवचनसें विरोध नहीं. इसरीतिसें विवरणकारके मतमें ज्ञानके साधन कर्म हैं औ वाचस्पतिके मतमें विविदिपाके साधन हैं.

औ दोनू मतमें विविदिपातें पूर्वकालमें कर्मका अनुष्ठान औ उत्तरकालमें शमादिसहित संन्यासपूर्वक श्रवणादिकनका अनुष्ठान है; विविदिपातें उत्तरकालमें किसीके मतमें कर्म कर्तव्य नहीं.

वाचस्पति औ विवरणकारके मतकी विलक्षणतामें शंका ॥ ९४ ॥

या स्थानमें यह शंका होवैहै, दोनू मतमें विविदिपातें पूर्वकालमेंही कर्म कर्तव्य होवैतौ मतभेदनिरूपण निष्फल होवैगा. काहेंतें ? वाचस्पतिके मतमें कर्मका फल विविदिपा है औ विवरणकारके मतमें कर्मका फल ज्ञान है. फलकी सिद्धि हुयां साधनका त्याग होवैहै; यातें वाचस्पतिके मतमें विविदिपाकी सिद्धिपर्यंत कर्मका अनुष्ठान मानें औ विवरणकारके मतमें विविदिपातें उत्तरकालमेंभी ज्ञानकी सिद्धिपर्यंत कर्मका अनुष्ठान मानें तौ दोनू मतमें विलक्षणता संभवै. वाचस्पतिके मतानुमारी जिज्ञासु कर्मका त्याग करे औ विवरणकारके मतानुमारी जिज्ञासु ज्ञानमें पूर्व कर्मका

अनुष्ठान करें तौ मतभेदनिरूपण सफल होवै औ पूर्वोक्तरीतिसँ दोनू मतमें विविदिपाकी सिद्धिसँ कर्मका त्याग मानै तौ परस्पर विलक्षणता प्रतीत होवै नहीं, यातँ मतभेद निरूपण निष्फल है.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ९५ ॥

ताका यह समाधान है:-यद्यपि दोनू मतमें विविदिपापर्यंतही कर्मका अनुष्ठान है, तथापि मतभेदसँ कर्मके फलमें विलक्षणता है. तथाहि:-वाचस्पतिके मतमें कर्मका फल विविदिपा है, विविदिपाकी उत्पत्ति हुयां कर्मजन्यअपूर्वका नाश होवै है, विविदिपा हुयांभी उत्तमगुरुलाभादिक सामग्री होवै तौ ज्ञान होवै, किसी साधनकी विकलता हुयां ज्ञान होवै नहीं, कर्मका व्यापार विविदिपाकी उत्पत्तिमें है, औ तत्त्वज्ञान कर्मका फल नहीं; यातँ ज्ञानकी उत्पत्तिमें कर्मका व्यापार नहीं. इसरीतिसँ वाचस्पतिके मतमें विविदिपाहेतु कर्मका अनुष्ठान करेभी ज्ञानकी सिद्धि नियमतँ होवै नहीं; किंतु उत्तम भाग्यतँ सकल सामग्रीकी सिद्धि होवै तौ ज्ञान होवै है; यातँ ज्ञानकी प्राप्ति अनियत है. औ विवरणकारके मतमें विविदिपातँ पूर्वकालमें धनुष्ठित कर्मकाभी ज्ञान फल है; यातँ फलकी उत्पत्तिविना कर्मजन्य अपूर्वका नाश नहीं होनेतँ ज्ञानकी उत्पत्तिपर्यंत कर्मजन्य अपूर्व रहै; जितनी सामग्री विना कर्मका फल ज्ञान होवै नहीं उतनी सामग्रीकू कर्म संपादन करै. इसरीतिसँ या पक्षमें ज्ञानहेतु कर्मका अनुष्ठान करें तौ वर्तमान शरीरमें वा भाविशरीरमें अवश्यज्ञान होवै, यातँ ज्ञानकी उत्पत्ति नियत है. याप्रकारतँ वाचस्पतिके मतमें शुभकर्मतँ विविदिपा नियमतँ होवै; औ ज्ञानकी सिद्धि अनियत है. विवरणकारके मतमें तिसी कर्मसँ ज्ञानकी उत्पत्ति नियमतँ होवै, यातँ दोनू मतका परस्पर भेद है संकर नहीं. विविदिपाके हेतु कर्महोयँ अथवा ज्ञानके हेतु होवँ, दोनू रीतिसँ वेदाध्ययन यज्ञदान रुच्युचांद्रायणादिक आभम कर्मनकाही विद्यामें उपयोग है.

मोक्ष आचार्यकी रीतिसँ वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग १६॥
 वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग नहीं, इसरीतिसँ कोई आचार्य कहै
 कल्पतरुकारकी रीतिसँ सकल नित्यकर्मका
 विद्यामें उपयोग ॥ १७ ॥

वैहै, यातैं ज्ञानके प्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा नित्यकर्मकी नाई काम्य-
कर्मका भी विद्यामें उपयोग है यह संक्षेपशारीरककर्ता सर्वज्ञात्ममुनिका मतहै.

संन्यासकी ज्ञानसाधनताविषै विचार
पापनिवृत्तिद्वारा ज्ञानके हेतु होनेतैं क्रम करि कर्म
औ संन्यास दोनूकी कर्तव्यता ॥ ९९ ॥

यातैं तीव्र जिज्ञासापर्यंत सकल शुभकर्म कर्तव्य हैं. दृढतर वैराग्यसहित
तीव्र जिज्ञासा हुयां साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तव्य है, जैसें
शुभकर्मतैं पापकी निवृत्ति होवै, तैसें संन्यासतैंभी ज्ञानके प्रतिबंधक पापकी
निवृत्ति होवैहै. ज्ञानके प्रतिबंधक पाप अनेकविध होवैं हैं, तिनमें किसी
पापकी निवृत्ति कर्मतैं औ किसीकी निवृत्ति संन्यासतैं होवैहै, यातैं ज्ञानप्र-
तिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा कर्म औ संन्यास दोनू ज्ञानके हेतु
होनेतैं क्रमतैं कर्तव्य हैं.

किसी आचार्यके मतमें संन्यासकूं प्रतिबंधक पापकी निवृत्ति
औ पुण्यकी उत्पत्तिद्वारा श्रवणकी साधनता ॥ १०० ॥

औ किसी आचार्यका यह मत है:—केवल पापनिवृत्तिद्वाराही संन्या-
सकूं ज्ञानकी साधनता नहीं है; किंतु संन्यासजन्य अपूर्वसहित पुरुषकूं ही
श्रवणादिकनतैं ज्ञान होवैहै, यातैं श्रवणका अंग संन्यास होनेतैं सर्वथा
निष्पापकूंभी संन्यास कर्तव्य है.

विवरणकारके मतमें संन्यासकूं ज्ञानप्रतिबंधक विशेषकी
निवृत्तिरूप दृष्टफलकी हेतुता ॥ १०१ ॥

औ विवरणकारका यह मत है:—संन्यासविना विशेषका अभाव होवै
नहीं यातैं ज्ञानप्रतिबंधक विशेषकी निवृत्तिरूप दृष्टफलही संन्यासका है.
यातैं ज्ञानप्रतिबंधक पापकी निवृत्ति वा ज्ञानहेतु धर्मकी उत्पत्तिरूप अदृष्ट
फलका हेतु संन्यास है, यह कथन अयोग्य है. जहां दृष्टफल नहीं संभवे

वहाँ अदृष्टकालकी कल्पना होवेई, औ विज्ञानकी निवृत्तिले दृष्टकाल संन्यासका संभव है, ताका अदृष्टकाल कथन संभव नहीं, औ किनी प्रवृत्त पुन्यकूं आश्रमांतरमेंभी कामकोचादिलेप विज्ञानका अभाव होवे तौ कर्मछिन्नमें वेदांवका विचार संभव तौ यद्यपि उक्त रीतिमें संन्यास व्यर्थ है तथापि “ आसुनेरामृतेः कालं नयेद्रेदांवाचिवया ” इति गौडपादीयवचनतें “ वाचिचतनं तत्कथनमन्योन्यं तत्प्रवोचनम् ” इति भगवद्बचनतें, “ ब्रह्मसंस्थो ऽमृतत्वमेति ” इति श्रुतिवचनतें, निरंतर क्रियमाण ब्रह्मश्रवणादिकनतें ज्ञान होवे है, जिसकी ब्रह्मविषै संस्था कहिये अनन्यव्यापारतासैं स्थिति होवे सो पुरुष ज्ञानद्वारा अमृतभावकूं प्राप्त होवे है, यह श्रुतिका अर्थ है, कर्म छिद्रकालमें कदाचित् क्रियमाण श्रवणादिकनतें ज्ञान होवे नहीं, औ निरंतर श्रवणादिकनके अभ्यासका हेतु संन्यास है, यातें अदृष्टविनाही दृष्टकाल का हेतु संन्यास है; तौभी व्यर्थ नहीं.

क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारका विचार
क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें
अधिकारके विचारकी प्रतिज्ञा ॥ १०२ ॥

या प्रसंगमें क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें औ श्रवणमें अधिकार है अथवा नहीं, यह विचार मतभेदसैं लिखें हैं:-

कोई ग्रंथकारकी रीतिसैं संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें ब्राह्मण काही अधिकार औ क्षत्रिय वैश्या अनधिकार ॥ १०३ ॥

कोई ग्रंथकार इसरीतिसैं कहें हैं:- संन्यासविधायक बहुधाकथनमें ब्राह्मणपद होनतें ब्राह्मणमात्रका संन्यासमें अधिकार है औ संन्यासविना गृहस्थान्तिकनकूं ब्रह्मविचारका अवकाश नहीं; यातें संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें अधिकार नहीं.

अन्यग्रंथकारकी रीतिसँ संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार;
क्षत्रिय और वैश्यका संन्यासकूँ छोड़िके केवल
ब्रह्मश्रवणमें अधिकार ॥ १०४ ॥

अन्य ग्रंथकार इसरीतिसँ कहँ हैं:-यद्यपि संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार है, तथापि ब्रह्मश्रवणमें क्षत्रिय वैश्यकाभी अधिकार है; परंतु जन्मांतरसंस्कारतँ जिस उत्तम पुरुषकूँ विषयनमें दीनतादिकं दोष नहीं होवै, ऐसे शुद्धबुद्धिवालेकूँ संन्यासविना ज्ञान होवैहै; इसीवास्ते गृहस्थाश्रममेंही अनेक राजर्षि ब्रह्मवित् कहँहँ.

तिनसँ अन्यग्रंथकारकी रीतिसँ क्षत्रिय वैश्यका ब्रह्मश्रवणा-
दिककी नाई विद्वत्संन्यासमेंभी अधिकार ॥ १०५ ॥

तिनसँ अन्यग्रंथकार इसरीतिसँ कहँ हैं:-जैसँ ब्रह्मश्रवणादिकनमें क्षत्रिय-
वैश्यका अधिकार है; तैसँ संन्यासमेंभी क्षत्रियवैश्यकूँ निषेध नहीं, औ
ज्ञानके उदयसँ कर्तृत्व भोक्तृत्व बुद्धिका तथा जातिआश्रमअभिमानका अ-
भाव होवै है. कर्तृत्वभोक्तृत्वबुद्धिविना औ जाति आश्रमके अभिमान विना
कर्माधिकारके असंभवतँ सर्वकर्मपारित्यागपूर्वक अक्रिय असंग आत्मारूपसँ
स्थितिरूप विद्वत्संन्यासमें भी क्षत्रियवैश्यका अधिकार है, केवल विविदिपा
संन्यासमें तिनका अधिकार नहीं.

वार्तिककारके मतमें विविदिपासंन्यासमेंभी क्षत्रिय
वैश्यका अधिकार-॥ १०६ ॥

औ वार्तिककारका यह मत है:-विविदिपासंन्यासमेंभी क्षत्रियवैश्यका
अधिकार है, औ बहुत श्रुतिवाक्यनमें यद्यपि ब्राह्मणकूँ संन्यास कहा है;
तथापि संन्यासविधायक जाचालश्रुतिमें ब्राह्मणपद नहीं है; केवल वैराग्य-
संपत्तिसँ संन्यास कहा है, यातँ अनेक श्रुतिवाक्यनमें द्विजका उपलक्षण
ब्राह्मणपद है. औ स्मृतिमें यह कहा है:-“ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो

वा प्रव्रजेद् गृहात् ॥ त्रयाणां वर्णानां वेदमधीत्य चत्वार आश्रमाः” इसप्रकारके स्मृतिवचनतैभी क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें अधिकार है, यह वार्तिककार सुरेश्वराचार्यका मत है. /

औ कोई ग्रंथकारकी रीतिसँ ब्राह्मणके ज्ञानमें संन्यासकी अपेक्षा औ क्षत्रियवैश्यकूँ संन्यासमें अनधिकार औ विद्याके उपयोगी कर्ममें अरु वेदांतश्रवणमें अधिकार ॥ १०७ ॥

और कोई ग्रंथकार इसरीतिसँ कहेंहैं:—संन्यासविधायक श्रुतिवाक्यनमें ब्राह्मणपद है, ताकूँ द्विजमात्रका उपलक्षण कहनेमें प्रमाण नहीं. जाबाल-श्रुतिमें यद्यपि ब्राह्मणपद नहीं है, तथापि बहुतश्रुतिके अनुसारतँ तहांभी ब्राह्मणकर्ताका अध्याहार है, यातँ क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें अधिकार नहीं, परंतु अनेक स्थानमें “गृहस्थराजा ज्ञानवान्” कहेंहैं, यातँ यह मानना चाहिये:—ब्राह्मणकूँ ब्रह्मविचारका अंग संन्यास है, संन्यास विना गृहस्थादिक आश्रमस्थ ब्राह्मणका ब्रह्मविचारमें अधिकार नहीं संन्यासी ब्राह्मणकाही ब्रह्मविचारमें अधिकार है, औ क्षत्रियवैश्यका संन्यासविनाही ब्रह्मविचारमें अधिकार है. काहेतँ १ संन्यासविधायक वचनमें ब्राह्मणपद होनेतँ क्षत्रियवैश्यकूँ संन्यासकी विधि नहीं. औ आत्मकामकूँ आत्मश्रवणका अभाव कहना संभव नहीं, यातँ क्षत्रियवैश्यकूँ ज्ञानका उपयोगी अदृष्ट केवल कर्मतँ ही होवेंहैं; संन्यासजन्य अदृष्टकी क्षत्रिय वैश्यके ज्ञानमें अपेक्षा नहीं; इसीवास्तै गीतामें “कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः” इसरीतिमें परमेश्वरतँ कहाहै या वाक्यमें अंतःकरणकी शुद्धि अथवा ज्ञानसंसिद्धिरादिका अर्थ है; यह भाष्यकारतँ लिख्या है. संन्यासरहित केवल कर्मतँ अंतःकरणकी शुद्धिकूँ जनकादिक प्राप्त हुये अथवा संन्यासरहित केवल कर्मतँ ज्ञानप्रतिषेधक निवृत्तिद्वारा श्रवणतँ ज्ञानकूँ प्राप्त हुये, यह गीतावाक्यका अर्थ है. दोनूँ रीतिमें क्षत्रिय वैश्यकूँ संन्यास निरपेक्ष केवल कर्मही ज्ञानप्रतिषेधक पापकी निवृत्तिका हेतु है. औ ब्राह्मणकूँ संन्यासरहित कर्मतँ ज्ञानप्रतिषेधक

पापकी निवृत्ति होवैहै, औ श्रवणका अंग सन्यास है; यापक्षमेंभी ब्राह्मणके श्रवणका अंग सन्यास है, क्षत्रियवैश्यके श्रवणका अंग नहीं; किंतु फलाभिलाषारहित क्रोधादि दोषरहित ईश्वरार्पण बुद्धिसँ स्ववर्णाश्रमधर्मके अनुष्ठान सहित कर्मके अवकाशकालमें श्रवणतँही क्षत्रियवैश्यकूँ ज्ञान होवैहै. सर्वथा विद्याके उपयोगी कर्ममें औ श्रवणमें क्षत्रियवैश्यकाभी अधिकार है. काहेतँ—ब्राह्मणकी नाई ज्ञानार्थित्व क्षत्रियवैश्यकूँभी सम है, औ फलार्थीका साधनमें अधिकार होवैहै, यातँ आत्मकाम क्षत्रियवैश्यका वेदांतश्रवणमें अधिकार है.

किमी ग्रंथकारके मतमें शूद्रकूँ श्रवणमें अधिकार ॥ १०८ ॥

यद्यपि मनुष्यमात्रकूँ आत्मकामनाका संभव होनेतँ क्षत्रियवैश्यकी नाई ज्ञानार्थित्वके सद्भावतँ शूद्रकूँभी उक्तरीतिसँ वेदांतश्रवणका अधिकार हुआ चाहिये:—तथापि “न शूद्राय मतिं दयात्” इत्यादिक वचनतँ शूद्रकूँ उपदेशका निषेध है और सर्वथा उपदेशरहित पुरुषकूँ विवेकादिकनका असंभव होनेतँ ज्ञानार्थित्व संभव नहीं. तँसँ शूद्रकूँ यज्ञादिकर्मकाभी निषेध होनेतँ विधोपयोगिकर्मके अभावतँ ताका ज्ञानहेतु श्रवणमें अधिकार नहीं यह किसी ग्रंथकारका मत है.

अन्यग्रंथकारनकी रीतिसँ शूद्रकाभी वेदभिन्नपुराणइति-
हासादिरूप अध्यात्मग्रंथनके श्रवणादिकमें अधिकार ॥ १०९ ॥

अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है:—उपनयनपूर्वक वेदका अध्ययन कहा है औ शूद्रका उपनयन कहा नहीं; यातँ वेदश्रवणमें तँ शूद्रका अधिकार नहीं है, तथापि “श्रावयेच्चतुरो वर्णान्” इत्यादिक वचनतँ इतिहासपुराणादिकनके श्रवणमें शूद्रकाभी अधिकार है. औ पूर्व उक्त वचनमें शूद्रकूँ उपदेशका निषेध कहा है ताका यह अभिप्राय है:—वैदिक मंत्रसहित यज्ञादिक कर्मोपदेश शूद्रकूँ नहीं करै, तँसँ वेदोक्त प्राणादिक सगुणउपासनाका

शूद्रकूं उपदेश नहीं करै, उपदेशमात्रका निषेध नहीं. जो उपदेशमात्रका निषेध होवै तौ धर्मशास्त्रमें शूद्रजातिके धर्मका निरूपण निष्फल होवैगा. औ विद्योपयोगि कर्मके अभावतैं जो विद्यामें अनधिकार कहैं हैं. ताका यह समाधान है:—साधारण असाधारण सकल शुभकर्मनका विद्यामें उपयोग है. औ सत्य, अस्तेय, क्षमा, शौच, दान, विषयतैं विमुखता, भगवत्नामोच्चारण, तीर्थस्नान, पंचाक्षरमंत्रराजादिकनका जप, इत्यादिक सकल वर्णके साधारण धर्मनमें तथा शूद्रकमलाकरोक्त चतुर्वर्णके असाधारण धर्मनमें शूद्रका अधिकार है, तिनकर्मनके अनुष्ठानतैं अन्तःकरणकी शुद्धिद्वारा विद्याकी प्राप्ति संभवै है; यातैं इतिहास पुराणादिकनके श्रवणतैं विवेकादिकनके संभवतैं शूद्रकूंभी ज्ञानार्थित्व-होनेतैं वेदभिन्न अध्यात्मग्रंथनके श्रवणादिकनमें शूद्रकाभी अधिकार है. औ भाष्यकारनैंभी प्रथमाध्यायके तृतीयपादमें यह कहा है:—उपनयनपूर्वक वेदका अध्ययन कहा है; औ शूद्रकूं उपनयनके अभावतैं यद्यपि वेदमें अधिकार नहीं, है, तथापि पुराणादिक श्रवणतैं शूद्रकूंभी ज्ञान होय जावै तौ ज्ञानसमकालही शूद्रकाभी प्रतिबंधरहित मोक्ष होवैहै. इसरीतिसैं भाष्यकारके वचनतैंभी वेदभिन्न ज्ञानहेतु अध्यात्मग्रंथनके श्रवणमें शूद्रका अधिकार है.

मनुष्यमात्रकूं भक्ति औ ज्ञानका अधिकार

अंत्यजादिमनुष्यनकूं तत्त्वज्ञानका अधिकार ॥ ११० ॥

जन्मांतर संस्कारतैं अंत्यजादिकनकूंभी जिज्ञासा होय जावै तौ पौरुषेयवचनतैं तिनकोभी ज्ञान होयकें कार्यसहित अविद्याकी निवृत्तिरूप मोक्ष होवै है, यातैं देवअसुरनकी नाई सकलमनुष्यनकूं तत्त्वज्ञानका अधिकार है. आत्मस्वरूपके यथार्थ ज्ञानकूं तत्त्वज्ञान कहैं हैं. आत्महीन कोई शरीर होवै तौ ज्ञानका अनधिकार होवै, यातैं आत्मज्ञानकी मामय्य मनुष्यमात्रमें है, परन्तु:—

तत्त्वज्ञानमें दैवीसंपदाकूं अपेक्षा पूर्वक मनुष्यमात्रकूं
भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके अधिकारका निर्धार ॥१११॥

जा शरीरमें दैवीसंपदा होवै ताकूं तत्त्वज्ञान होवैहै, आसुरीसंपदामें तत्त्वज्ञान होवै नहीं. औ सर्वभूतनमें दया, क्षमा, सत्य, आर्जव, संतोषादिक दैवी संपदाका संभव ब्राह्मणमें है, औ क्षत्रियका प्रजापालनार्थ प्रवृत्ति धर्म होनेतें ब्राह्मणसैं किंचित् न्यून दैवीसम्पदा संभवै है; धर्मबुद्धिसैं प्रजासंरक्षणके अर्थ दुष्टप्राणीकी हिंसाभी अहिंसा है, यातें दैवीसंपदाका असंभव नहीं. तथा वैश्यकाभी कृषिवाणिज्यादिक शारीरव्यापार क्षत्रियसैं अधिक होनेतें, आत्मविचारमें अवकाशका असंभव होनेतें, ताकूं सामर्थ्यका असंभव है, तथापि कितने भाग्यशाली वैश्यनकूं शारीरव्यापारविनाही सकल व्यवहारका निर्वाह होवैहै; तिनकूं दैवीसंपदाका लाभरूप सामर्थ्य संभवैहै, औ जिन आचार्योंके मतमें क्षत्रियवैश्यकूं संन्यासका अधिकार है; तिनके मतमें तौ अनायासतें ही दैवी संपदा संभवैहै; औ चतुर्थ वर्णमें तथा अंत्यजादिकनमें यद्यपि दैवी संपदा दुर्लभ है; तथापि कर्मका फल अनेत-विध है; किस्तीकूं जन्मांतरके कर्मतें दैवीसंपदाका लाभ होय जावै तौ पुराणादिकनके विचारतें चतुर्थवर्णकूं औ भापाप्रबंधादिकनके श्रवणतें अंत्यजादिकनकूंभी भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके लाभद्वारा मोक्षका लाभ निर्विघ्न होवैहै, इसरीतिसैं भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानका अधिकार सकल मनुष्यकूं है, यह शास्त्रका निर्धार है.

तत्त्वज्ञानतें स्वहेतु अज्ञानकी निवृत्तिविषै शंकासमाधान
अज्ञानके कार्य अन्तःकरणकी वृत्तिरूप तत्त्वज्ञानतें ताके
कारण अज्ञानकी निवृत्तिमें शंका ॥ ११२ ॥

तत्त्वज्ञानतें कार्यसहित अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, यह अद्वैतग्रन्थन-
का सिद्धांत है. औ जीवब्रह्मके अभेदगोचर अन्तःकरणकी वृत्तिकूं तत्त्व-

ज्ञान कहें हैं. अंतःकरणकू अज्ञानकार्यता होनेतें वृत्तिरूपतत्त्वज्ञानभी अज्ञानका कार्य है; औ कार्यकारणका परस्पर अविरोधही लोकमें प्रसिद्ध है. यातें तत्त्वज्ञानतें अज्ञानकी निवृत्ति कहना संभवै नहीं.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ११३ ॥

या शंकाका यह समाधान है:—कार्यकारणका परस्पर अविरोध है, यह नियम सामान्य है. औ समानविषयक ज्ञानाज्ञानका परस्पर विरोध है; यह विशेष नियम है. यातें विशेष नियमतें सामान्य नियमका बाध होवै है. औ पटअग्निसंयोगतें पटका नाश होवैहै, तहां संयोगका उपादानकारण दो होवैहै, यातें पटभी उपादान कारण है, तथापि अग्निसंयोगका औ पटका परस्पर नाशयनाशकभावरूप विरोध है, अविरोध नहीं; यातें कार्यकारणका परस्पर अविरोध है, यह नियम संभवै नहीं. यद्यपि वैशेषिक शास्त्रकी रीतिसें अग्निसंयोगतें पटका नाश होवै नहीं. काहेतें ? अग्निसंयोगतें पटारंभकतंतुवोंमें क्रिया होवैहै, क्रियातें तंतुविभागतें पटके असमवायिकारण तंतुसंयोगका नाश होवै है, तंतुसंयोगके नाशतें पटका नाश होवैहै. इसरीतिसें वैशेषिकमतमें असमवायिकारणके नाशतें द्रव्यका नाश होवैहै. यातें पटके नाशमें तंतुसंयोगके नाशकू हेतुता है. पटअग्निके संयोगकू पट नाशमें हेतुता नहीं; तथापि पूर्वोक्त क्रमतें पटका नाश होवै तौ अग्निसंयोगतें पंचमक्षणमें पटका नाश संभवै है; औ अग्निसंयोगतें अव्यवहित उत्तर कालमें पटका नाश प्रतीत होवैहै, यातें वैशेषिकमत असंगतहै. औ अग्निसंयोगतें भस्मीभूतपटके अवयव संश्लिष्टही प्रतीत होवै है, तेंमें मुद्गरसं चूर्णाभूत पटका कपालविभागजन्य संयोगनाशविनाही नाश होवैहै, यातें अवयव संयोगके नाशकू अवयवके नाशमें कारणताका अमेभय होनेतें तंतुसंयोगके नाशकू पटनाशमें कारणता नहीं; किंतु पटअग्निका संयोगही पटके नाशमें कारण है. औ पटअग्निके संयोगका अग्निसहित पट उपादान कारण है; यातें कार्यकारणकाभी नाशयनाशकभावविरोध प्रसिद्ध होनेतें

तिनका परस्पर अविरोध है; यह नियम संभवै नहीं. इसरीतिसँ अविद्याजन्य वृत्तिज्ञानतँ कार्यसहित अविद्याका नाश होवै है; परंतु:-

अविद्यालेशसंबन्धी विचार ।

तत्त्वज्ञानसँ अविद्यारूप उपादानके नाश हुये जीवन्मुक्ति

विद्वान्के देहके स्थितकी शंका ॥ ११४ ॥

सकल अविद्याका तत्त्वज्ञानसँ नाश होवै तौ जीवन्मुक्त विद्वान्के देहका तत्त्वज्ञानकालमें अभाव हुआ चाहिये. काहेतँ? उपादान कारण अविद्याका नाश हुये कार्यकी स्थिति संभवै नहीं.

उक्त शंकाका कोईक आचार्यकी रीतिसँ समाधान ॥ ११५ ॥

और कोई यह समाधान कहैहैं:-जैसँ धनुषका नाश हुयेभी प्रक्षिप्त बाणके वेगकी स्थिति रहैहै, तैसँ विद्वान्के शरीरकी स्थिति कारणका नाश हुयेभी संभवै है.

उक्त समाधानका असंभव ॥ ११६ ॥

यह समाधानभी संभवै नहीं. काहेतँ? निमित्तकारणका नाश हुये कार्यकी स्थिति रहैहै. उपादानका नाश हुये कार्यकी स्थिति संभवै नहीं. बाणके वेगका उपादानकारण बाण है औ ताका निमित्तकारण धनुष है; ताके नाशतँ बाणके वेगकी स्थिति संभवै है, यातँ अविद्यारूप उपादानके नाश हुयेभी विद्वान्के शरीरकी स्थितिका असंभव होनेतँ, तत्त्वज्ञान हुयेभी अविद्याका लेश रहैहै; यह ग्रंथकारोंनँ लिखा है.

अविद्यालेशके तीन प्रकार ॥ ११७ ॥

तहां मतभेदसँ अविद्यालेशका स्वरूप तीनिप्रकारका है. जैसँ प्रक्षालित लशुनभांडमें गंध रहैहै; तैसँ अविद्याके संस्कारकू अविद्यालेश कहैहैं, अथवा अप्रिदग्ध पटकी नाई स्वकार्यमें असमर्थज्ञान बाधित अविद्याकू अविद्यालेश कहैहैं, यद्वा आवरणशक्तिविक्षेपशक्तिरूप अंशद्रव्यवती अविद्या है. तत्त्वज्ञानसँ आवरणशक्तिविशिष्ट अविद्याअंशका नाश होवै

है, औ प्रारब्धकर्मरूप प्रतिबंध होनेतैं विक्षेपशक्तिविशिष्ट अविद्याअंशक नाश होवै नहीं. तत्त्वज्ञानतैं उत्तरकालभी देहादिक विक्षेपका उपादा अविद्याअंशका शेष रहैहै; तासैं स्वरूपका आवरण होवै नहीं, ताहीव अविद्यालेश कहैहैं.

प्रकृत अर्थमें सर्वज्ञात्ममुनिका मत ॥ ११८ ॥

सर्वज्ञात्ममुनिका तौ यह मत है:—तत्त्वज्ञानसैं उत्तरकालमें शरीरादि प्रतिभास होवै नहीं. जीवन्मुक्तिप्रतिपादक श्रुतिवचनका स्वार्थमें तात्पर्य नहीं. काहेतैं ? श्रवणविधिका अर्थवादरूप जीवन्मुक्तिप्रतिपादक वचन हैं जिस श्रवणके प्रतापतैं जीवते पुरुषकी मुक्ति होवैहै. ऐसा उत्तम आत्म-श्रवण है. इसरीतिसैं आत्मश्रवणकी स्तुतिमें तात्पर्य होनेतैं जीवन्मुक्ति-प्रतिपादक वचनोंमें ज्ञानीकूं देहादिकनका प्रतिभास कहना संभवै नहीं. इसरीतिसैं तत्त्वज्ञानसैं अव्यवहित उत्तर कालमेंही विदेहमोक्ष होवैहै, या मतमें ज्ञानसैं उत्तर अविद्याका लेश रहै नहीं. परंतु:—

उक्त मतकाज्ञानीके अनुभवमें विरोध ॥ ११९ ॥

यह मत ज्ञानीके अनुभवसैं विरुद्ध है. जिस तत्त्वज्ञानसैं कार्यसहित अविद्याकी निवृत्ति होवैहै, तिस तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका प्रकार कहैं हैं:— तत्त्वज्ञानसैं अविद्याकी निवृत्ति दुयां तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति उत्तरकालमें होवै है; याक्रमतैं तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति हांवै नहीं. काहेतैं ? तत्त्वज्ञानसैं इतर अनात्मवस्तुका तौ शेष रहै नहीं. केवल चेतनकूं असंगता होनेतैं नाशकता संभवै नहीं. तत्त्वज्ञानकूं स्वनाशकताभी संभवै नहीं; यातैं तत्त्वज्ञानका नाश नहीं होवैगा.

अविद्याकी निवृत्तिकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिकी रीति ॥ १२० ॥

इसरीतिमें अविद्यानिवृत्तिसैं उत्तरकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिके अमं-पर्यंत अविद्याकी निवृत्तिकालमें ही तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति या रीतिमें रहै:—जैमें जलमें प्रक्षिप्त कणकरजतैं जलगत पंकका विश्लेष होतैं,

के साथिही कतकरजकाभी विश्लेष होवैहै. कतकरजके विश्लेषमें साध-
तरकी अपेक्षा नहीं; औ तृणकूटमें अंगारके प्रक्षेपतें तृणकूटका भस्म
वै, ताके साथिही अंगारकाभी भस्म होवैहै; तैसैं कार्यसहित अविद्याकी
निवृत्ति होवै, ताके साथिही तत्त्वज्ञानकीभी निवृत्ति होवैहै, यातें तत्त्व-
ज्ञानकी निवृत्तिमें साधनांतरकी अपेक्षा नहीं है.

प्रकृतअर्थमें पंचपादिकाकारका मत ॥ १२१ ॥

पंचपादिकाकार पद्मपादाचार्यका यह मत है:—ज्ञानका अज्ञानमात्रसैं
विरोध है, अज्ञानके कार्यसैं ज्ञानका विरोध नहीं होनेतें तत्त्वज्ञानसैं केवल
अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, अज्ञानकी निवृत्तिसैं उत्तरकालमें उपादानके
अभावतें कार्यकी निवृत्ति होवैहै, परंतु देहादिक कार्यकी निवृत्तिमें प्रारब्ध
कर्म प्रतिबंधक है; यातें उक्तरीतिमें अविद्यालेश रहै जितने जीवन्मुक्तकूं
देहादिकनकी प्रतीतिभी संभवै है जितनेकूं प्रारब्धरूप प्रतिबंधका अभाव
हूयां देहादिक औ तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति होवैहै; या मतमें प्रारब्धके अभा-
वसहित अविद्याकी निवृत्तिही तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है.

तत्त्वज्ञानके करण औ सहकारी साधनविषै विचार
उत्तम औ मध्यम अधिकारीके भेदतें तत्त्वज्ञानके
दो साधनोंका कथन ॥ १२२ ॥

जा तत्त्वज्ञानसैं अविद्याकी निवृत्ति होवैहै, सो तत्त्वज्ञानके दो साधन
हैं. उत्तम अधिकारीकूं तौ श्रवणादिक साधन हैं औ मध्यम अधिकारीकूं
निर्गुण ब्रह्मका अहंग्रह उपासनही तत्त्वज्ञानका साधन है. यह सकल अद्वैत-
शास्त्रका सिद्धांत है. परंतु:—

उक्तदोनों पक्षमें प्रसंख्यानकूं तत्त्वज्ञानकी करणतारूप
प्रमाणता ॥ १२३ ॥

दोनों पक्षमें तत्त्वज्ञानका करणरूप प्रमाण प्रसंख्यान है; यह कितने

ग्रन्थकारोंका मत है. वृत्तिके प्रवाहक प्रसंख्यान कहैं हैं. जैसे मध्यम अधिकारीकू निर्गुणब्रह्माकार निरंतर वृत्तिरूप उपासना कर्तव्य है, सोई प्रसंख्यान है, तैसेँ उत्तम अधिकारीकूभी मननसेँ उत्तर निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानही ब्रह्मसाक्षात्कारका करण है. यद्यपि षड्विधप्रमाणमें प्रसंख्यानके अभावतैं ताकू प्रमाकी करणता संभवै नहीं; तथापि सगुणब्रह्मके ध्यानकू सगुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता औ निर्गुण-ब्रह्मके ध्यानकू निर्गुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता सकल श्रुतिस्मृतिमें प्रसिद्ध है. तैसेँ व्यवहितकामिनीके प्रसंख्यानकू कामिनीके साक्षात्कारकी करणता लोकमें प्रसिद्ध है; यातैं निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानभी ब्रह्मसाक्षात्कारका करण संभवै है, यद्यपि प्रसंख्यानजन्य ब्रह्मज्ञानकू प्रमाणजन्यताके अभावतैं प्रमात्वका संभव है, तथापि संवादिभ्रमकी नाई विषयके अबाधतैं प्रमात्व संभवै है. औ निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानका मूल शब्दप्रमाण है; यातैं भी ब्रह्मज्ञानकू प्रमात्व संभवै है.

भामतीकार वाचस्पतिके मतमें प्रसंख्यानकू मनकी सहकारिता औ मनकू ब्रह्मज्ञानकी कारणता ॥ १२४ ॥

भामतीकार वाचस्पतिका यह मत है:—मनका सहकारी प्रसंख्यान है, ब्रह्मज्ञानका करण मन है, प्रसंख्यानकू ज्ञानकी करणता अप्रसिद्ध है, सगुण निर्गुण ब्रह्मका ध्यानभी मनका सहकारी है, तिनके साक्षात्कारका करण ध्यान नहीं; किंतु मनही करण है, तैसेँ व्यवहित कामिनीका ध्यानभी कामिनी साक्षात्कारका करण नहीं; किंतु कामिनीचित्तनसहित मनही ताके साक्षात्कारका करण है, याप्रकारतैं मनही ब्रह्मज्ञानका करण है.

अद्वैतग्रंथका मुख्यमत (एकाग्रतासहित मनकू सहकारिता और वेदांतवाक्यरूप शब्दकू ब्रह्मज्ञानकी कारणता) ॥ १२५ ॥

औ अद्वैतग्रंथनका मुख्य मत यह है:—वाक्यजन्य ज्ञानतैं अनंतर प्रसंख्यानकी अपेक्षा नहीं; किंतु महावाक्यतैं ही अद्वैत ग्रंथका साक्षात्-

कार होवैहे. औ सकल ज्ञानमें सहकारी मन है, यातें निदिध्यासन जन्य काग्रतासहित मन सहकारी है. औ वेदांतवाक्यरूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, मन नहीं. काहेतें? वृत्तिरूप ज्ञानका उपादान होनेतें आश्रय अंतःकरण है, यातें ज्ञानका कर्ता मन है. ताकूं ज्ञानकी करणता संभवै नहीं. औ ज्ञानांतरमें मनकूं करणता माने भी ब्रह्मज्ञानकी करणता सर्वथा विरुद्ध है. काहेतें? "यन्मनसा न मनुते" इत्यादिक श्रुतिमें ब्रह्मकूं मानस ज्ञानकी विषयताका निषेध कन्या है, औ ब्रह्मकूं औपनिषदत्व कहा है, यातें उपनिषद्रूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, यत् कहिये जिस ब्रह्मकूं मन करिके लोक नहीं जानें हैं, यह श्रुतिका अर्थ है. यद्यपि कैवल्यशास्त्रमें जहां मनकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध करचा है, तिसी स्थानमें वाकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध करचा है, यातें शब्दकूंभी ब्रह्मज्ञानकी करणता श्रुतिविरुद्ध है, तथापि शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता नहीं, इस अर्थमें श्रुतिका तात्पर्य होवे तौ ब्रह्मकूं उपनिषद्वैयर्थ्यरूप औपनिषदत्वकथन असंग होवैगा. यातें शब्दकी लक्षणावृत्तिसँ ब्रह्मगोचरज्ञान होवैहे शक्तिवृत्तिसँ ज्ञान ब्रह्मका शब्दसँ होवे नहीं; इसरीतिसँ श्रुतिका तात्पर्य है; यातें शक्तिवृत्तिसँ शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध है, औ लक्षणावृत्तिसँ शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता होनेतें ब्रह्मकूं औपनिषदत्व संभवै है. ब्रह्मसाक्षात्कारकूं मानस मानें हैं; तिनके मतमेंभी ब्रह्मका परोक्षज्ञान शब्दसँही मान्या है यातें ब्रह्मज्ञानमें शब्दकूं करणता दोनू मतमें आवश्यक होनेतें ब्रह्मसाक्षात्कारका करण शब्द है, मन नहीं. इसरीतिसँ ब्रह्मसाक्षात्कारका करण शब्द है.

शब्दसँ अपरोक्ष ज्ञानका उत्पत्तिमें शंकासमाधान ॥ १२६ ॥

यद्यपि शब्दमें परोक्षज्ञानकी उत्पादनका सामर्थ्य है, शब्दसँ अपरोक्ष-ज्ञानकी उत्पत्ति संभवै नहीं, तथापि आग्योक्त भवणमनपूर्वक सो ब्रह्मगोचर परोक्षज्ञानके संस्कारविशिष्ट एकाग्रचिन्महित शब्दमें अपरोक्षज्ञान होवैहे

जैसे प्रतिविंब और विंबके अभेदवादमें जलपात्र आ दपणादिक सहस्र-
नेत्रसें सूर्यादिकनका साक्षात्कार होवैहै, तहां केवल नेत्रका सूर्यादिकनके
साक्षात्कारमें सामर्थ्य नहीं है। चंचल वा मलिन उपाधिके सन्निधानसें
भी सामर्थ्य नहीं है; औ निश्चल निर्मल उपाधिसहकृत नेत्रमें सूर्या-
दिकनके साक्षात्कारका सामर्थ्य है, तैसें संस्कारविशिष्ट निर्मल निश्चल
चित्तरूपी दर्पणके सहकारतें शब्दसेंभी ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान संभवै है। अन्य
दृष्टांतः—जैसें लौकिक अग्निमें होमतें स्वर्गहेतु अपूर्वकी उत्पत्ति नहीं होवैहै औ
वैदिक संस्कारसहित अग्निमें होमतें स्वर्गजनक अपूर्वकी उत्पत्ति होवैहै। होमकूं
स्वर्गसाधनता श्रुतिमें कही है, द्वितीय क्षणमें विनाशी होमकूं कालांतरभावि
स्वर्गकी साधनता संभवै नहीं; यातें स्वर्गसाधनताकी अनुपपत्तिरूप अर्था-
पत्तिप्रमाणतें जैसें अपूर्वकी सिद्धि होवैहै; तैसें ब्रह्मज्ञानतें अध्यासरूप सकल
दुःखकी निवृत्ति श्रुतिमें कही है; औ कर्तृत्वादिक अध्यास अपरोक्ष है;
तिस अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति परोक्षज्ञानतें संभवै नहीं। अपरोक्ष ज्ञानतें
ही अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति होवैहै; यातें ब्रह्मज्ञानकूं अपरोक्ष अध्यासकी
निवृत्तिकी अनुपपत्तिसें प्रमाणांतरके अगोचर ब्रह्मका शब्दसें अपरोक्ष ज्ञान
सिद्ध होवैहै। जैसें श्रुतार्यापत्तिसें अपूर्वकी सिद्धि होवि है, तैसें शब्दजन्य
ब्रह्मके अपरोक्षज्ञानकी सिद्धि भी श्रुतार्यापत्तिसें होवैहै।

अन्यग्रंथकी रीतिसें शब्दकूं अपरोक्ष ज्ञानकी जनकता ॥१२७॥

अन्यग्रंथमें शब्दकूं अपरोक्षज्ञानकी जनकता या दृष्टांतसें कहीहैः—जैसें
चाक्षपदार्थके साक्षात्कारमें असमर्थ मन है तथापि भावनासहित मनमें
नष्टवनिताका साक्षात्कार होवैहै, तैसें केवल शब्द ती अपरोक्ष ज्ञानमें अस-
मर्थ है, परंतु पूर्व उक्त मनसहित शब्दसें ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान होवैहै।

विषय औ ज्ञानकी अपरोक्षताविषे विचार.

अन्यग्रंथकारकी रीतिसें ज्ञान औ विषय दोनोंमें

अपरोक्षत्वव्यवहारका कथन ॥ १२८ ॥

अन्यग्रथकार इसरीतिसँ कहँ हैं--ज्ञान औ :विषय दोनुँमें अपरोक्षत्व व्यवहार होवैहै. काहेतँ? नेत्रादिक इंद्रियतँ ज्ञात घट होवै, तहाँ घटका प्रत्यक्ष ज्ञान है औ घट प्रत्यक्ष है. इसरीतिसँ उभयविध व्यवहार अनुभवसिद्ध है, तहाँ ज्ञानमें अपरोक्षता करणके अधीन नहीं है. काहेतँ? इंद्रियजन्य ज्ञान अपरोक्ष होवै औ अनुमानादिजन्य ज्ञान परोक्ष होवै, तौ ज्ञानमें परोक्षता औ अपरोक्षता करणके अधीन होवै, सो इंद्रियजन्यज्ञानकू अपरोक्षता ग्रथकारोंनँ खंडन करीहै, यातँ अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान अपरोक्ष कहियेहै. इसरीतिसँ ज्ञानमें अपरोक्षता विषयके अधीन है, यातँ अपरोक्ष विषयका ज्ञान अपरोक्षही होवैहै. इंद्रियजन्य होवै अथवा प्रमाणांतरजन्य होवै, यामँ अभिनिवेश नहीं. इसीवास्तै सुखादिज्ञान, ईश्वरज्ञान, स्वप्नका ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं है, तथापि प्रत्यक्ष है; यातँ ज्ञानमें इंद्रियजन्य-त्वरूप अपरोक्षज्ञानही है; किंतु अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान होवै सो अपरोक्ष ज्ञान कहियेहै.

उक्त अर्थमें शंका समाधान ॥ १२९ ॥

यद्यपि अपरोक्ष ज्ञानके विषयकू अपरोक्ष कहँ हैं, यातँ अपरोक्ष अर्थ-गोचर ज्ञानकू अपरोक्षता कहनेमें अन्योन्याश्रय दोष होवैहै. काहेतँ? ज्ञान-गत अपरोक्षत्वनिरूपणमें विषयगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है. औ विषय-गत अपरोक्षत्वनिरूपणमें ज्ञानगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है, तथापि विषयमें अपरोक्षता अपरोक्षज्ञानकी विषयतारूप मानँ तौ अन्योन्याश्रय दोष होवै यातँ विषयकी अपरोक्षता उक्तस्वरूप नहीं; किंतु प्रमातृचेतनसँ अभेदही - विषयकी अपरोक्षता है, यातँ ज्ञानके अपरोक्षत्वनिरूपणमें विषयके अप-रोक्षत्वज्ञानकी अपेक्षा द्रुयांभी विषयके अपरोक्षत्व निरूपणमें ज्ञानगत अपरोक्षत्वके ज्ञानका अनुपयोग होनेतँ अन्योन्याश्रय दोष नहीं.

विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वके संपादक प्रमातृचेतनके भेद

औं अभेदसहितविषयगतपरोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही
ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्वका निरूपण ॥ १३० ॥

सुखादिक अंतःकरणके धर्म साक्षिचेतनमें अध्यस्त है; औं अधिष्ठानसँ
पृथक् सत्ता अध्यस्तकी होवै नहीं, यातँ सुखादिकनका प्रमातृचेतनसँ सदा
अभेद होनेतँ तिनमें सदा अपरोक्षत्व है. औं अपरोक्ष सुखादिगोचर ज्ञानभी
अपरोक्षही होवै है. बाह्य घटादिक यद्यपि बाह्यचेतनमें अध्यस्त होनेतँ
प्रमातृचेतनसँ तिनका सर्वदा अभेद नहीं है; तथापि वृत्तिद्वारा बाह्यचेतनका
प्रमातृचेतनसँ अभेद होवै, तिसकालमें प्रमातृचेतनही घटादिकनका अधिष्ठान
होवै है, यातँ इंद्रियजन्य घटादिगोचर वृत्ति होवै, तिसकालमेंही घटादिकनमें
अपरोक्षत्व धर्म होवै है. अपरोक्षत्वविशिष्ट घटादिकनका ज्ञानभी अपरोक्ष
कहिये है. औं घटादिगोचर अनुमित्यादिक वृत्ति होवै तिसकालमें प्रमातृ-
चेतनसँ घटादिकनका अभेद नहीं होनेतँ तिनमें अपरोक्षत्व धर्म होवै नहीं
यातँ घटादिकनके अनुमित्यादि ज्ञानकें अपरोक्ष नहीं कहें हैं; किंतु परोक्ष
कहें हैं. औं ब्रह्मचेतनका प्रमातृचेतनसँ सदा अभेद होनेतँ ब्रह्मचेतन सदा
अपरोक्ष है, यातँ महावाक्यरूप शब्दप्रमाणजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अप-
रोक्षही कहिये है. इस प्रकारसँ ज्ञानके परोक्षत्व औं अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन
नहीं, किंतु विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही ज्ञानके परोक्षत्व
अपरोक्षत्व हैं. औं विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वका संपादक प्रमातृचेतनका
भेद औं अभेद है; यातँ शब्दजन्यब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष है, यह
कथन संपर्व है.

उक्तमतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्ष-
ताकी प्राप्तिरूप दोष ॥ १३१ ॥

परंतु या मतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुआ चाहिये.
काहेतँ ? उक्तरीतिसँ प्रमातृचेतनस्वरूप होनेतँ ब्रह्म सदा अपरोक्ष है, औं अ-

रोक्षवस्तुगोचर ज्ञान अपरोक्षही होवैहै, यातें नित्य अपरोक्षस्वभाव ब्रह्मका परोक्ष ज्ञान संभवै नहीं, औ अवांतरवाक्यसँ सकल ग्रंथकारोंनँ ब्रह्मका परोक्षज्ञान मान्या है. तैसँ “दशमोऽस्ति” या वाक्यतँ दशमका परोक्ष ज्ञानही होवैहै औ पंचदशी आदिक ग्रंथनमँभी उक्त वाक्यसँ दशमका परोक्ष ज्ञानही कह्या है. औ प्रमातृचेतनसँ अभिन्न दशम है, यातें दशम विषयकूँ अपरोक्षता होनेतँ ताका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये.

उक्त दोषसँ अपरोक्षताका अन्य लक्षण ॥ १३२ ॥

यातें इसरीतिसँ मानना चाहिये:—जैसँ सुखादिक प्रमातृचेतनमँ अध्वस्त हैं; तैसँ धर्म अधर्मभी प्रमातृचेतनमँ अध्वस्त हैं यातें सुखादिकनकी नाई धर्मादिकभी प्रमातृचेतनसँ अभिन्न होनेतँ अपरोक्ष हुये चाहियें, तथापि योग्यविषयका प्रमातृचेतनसँ अभेदही विषयगत अपरोक्षताका संपादक है; धर्मादिक योग्य नहीं. यातें तिनका प्रमातृचेतनसँ अभेद होनेतँभी तिनमँ अपरोक्षता नहीं. जैसँ विषयगत योग्यता विषयगत अपरोक्षतामँ अपेक्षित है तैसँ प्रमाणगत योग्यताज्ञानकी अपरोक्षतामँ अपेक्षित है. अवांतर वाक्यमँ औ “दशमोऽस्ति” या वाक्यमँ अपरोक्षज्ञानजननकी योग्यता नहीं; किंतु महावाक्यमँ औ “त्वं दशमः” या वाक्यमँ अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है. जैसँ विषयकी योग्यतादिक प्रत्यक्षादिब्यवहारसँ जानिये हैं जिस विषयका प्रमातासँ अभेद होतें प्रत्यक्षव्यवहार होवै, सो विषय योग्य कहियेहै. औ जिस विषयका प्रमातासँ अभेद होतें भी प्रत्यक्ष व्यवहार होवै नहीं, सो विषय अयोग्य कहिये है. जैसँ धर्म अधर्म संस्कार अयोग्य हैं, विषयकी नाई प्रमाणमँ भी योग्यतादिक अनुभवके अनुसार जाननी. बाह्य इंद्रियनमँ प्रत्यक्ष ज्ञानजननकी योग्यता है, औ अनुमानादिकनमँ परोक्षज्ञान जननकी योग्यता है, अनुपलब्धिमँ औ शब्दमँ उभयविध ज्ञानजननकी योग्यता है; परंतु—

औ अभेदसहितविषयगतपरोक्षत्व अपरोक्ष धीनही
ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्वका निरूपण ॥ १३० ॥

सुखादिक अंतःकरणके धर्म साक्षिचेतनमें अध्यस्त है; औ अधिष्ठानसें पृथक् सत्ता अध्यस्तकी होवै नहीं, यातें सुखादिकनका प्रमातृचेतनसें सदा अभेद होनेतें तिनमें सदा अपरोक्षत्व है. औ अपरोक्ष सुखादिगोचर ज्ञानभी अपरोक्षही होवै है. बाह्य घटादिक यद्यपि बाह्यचेतनमें अध्यस्त होनेतें प्रमातृचेतनसें तिनका सर्वदा अभेद नहीं है; तथापि वृत्तिद्वारा बाह्यचेतनका प्रमातृचेतनसें अभेद होवै, तिसकालमें प्रमातृचेतनही घटादिकनका अधिष्ठान होवै है, यातें इंद्रियजन्य घटादिगोचर वृत्ति होवै, तिसकालमेंही घटादिकनमें अपरोक्षत्व धर्म होवै है. अपरोक्षत्वविशिष्ट घटादिकनका ज्ञानभी अपरोक्ष कहिये है. औ घटादिगोचर अनुमित्यादिक वृत्ति होवै तिसकालमें प्रमातृचेतनसें घटादिकनका अभेद नहीं होनेतें तिनमें अपरोक्षत्व धर्म होवै नहीं यातें घटादिकनके अनुमित्यादि ज्ञानकूं अपरोक्ष नहीं कहें हैं; किंतु परोक्ष कहें हैं. औ ब्रह्मचेतनका प्रमातृचेतनसें सदा अभेद होनेतें ब्रह्मचेतन सदा अपरोक्ष है, यातें महावाक्यरूप शब्दप्रमाणजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्षही कहिये है. इस प्रकारसें ज्ञानके परोक्षत्व औ अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन नहीं, किंतु विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्व हैं. औ विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वका संपादक प्रमातृचेतनका भेद औ अभेद है; यातें शब्दजन्यब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष है, यह कथन संभवे है.

उक्तमतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्ष-
ताकी प्राप्तिरूप दोष ॥ १३१ ॥

परंतु या मतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुआ चाहिये. काहेतें ? उक्तरीतिसें प्रमातृचेतनस्वरूप होनेतें ब्रह्म सदा अपरोक्ष है, औ अ-

रोक्षस्तुगोचर ज्ञान अपरोक्षही होवैहै, यातें नित्य अपरोक्षस्वभाव ब्रह्मका परोक्ष ज्ञान संभवै नहीं. औ अवांतरवाक्यसँ सकल ग्रंथकारोंनि ब्रह्मका परोक्षज्ञान मान्या है. तैसँ “दशमोऽस्ति” या वाक्यतँ दशमका परोक्ष ज्ञानही होवैहै औ पंचदशी आदिक ग्रंथनमेंभी उक्त वाक्यसँ दशमका परोक्ष ज्ञानही कहा है. औ प्रमातृचेतनसँ अभिन्न दशम है, यातें दशम विषयकू अपरोक्षता होनेतँ ताका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये.

उक्त दोषसँ अपरोक्षताका अन्य लक्षण ॥ १३२ ॥

यातें इसरीतिसँ मानना चाहिये:—जैसँ सुखादिक प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं; तैसँ धर्म अधर्मभी प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं यातें सुखादिकनकी नाई धर्मादिकभी प्रमातृचेतनसँ अभिन्न होनेतँ अपरोक्ष हुये चाहियें, तथापि योग्यविषयका प्रमातृचेतनसँ अभेदही विषयगत अपरोक्षताका संपादक है; धर्मादिक योग्य नहीं. यातें तिनका प्रमातृचेतनसँ अभेद होनेतँभी तिनमें अपरोक्षता नहीं. जैसँ विषयगत योग्यता विषयगत अपरोक्षतामें अपेक्षित है तैसँ प्रमाणगत योग्यताज्ञानकी अपरोक्षतामें अपेक्षित है. अवांतर वाक्यमें औ “दशमोऽस्ति” या वाक्यमें अपरोक्षज्ञानजननकी योग्यता नहीं; किंतु महावाक्यमें. औ “त्वं दशमः” या वाक्यमें अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है. जैसँ विषयकी योग्यतादिक प्रत्यक्षादिव्यवहारसँ जानिये हैं जिस विषयका प्रमातासँ अभेद होतें प्रत्यक्षव्यवहार होवै, सो विषय योग्य कहियेहै. औ जिस विषयका प्रमातासँ अभेद होतें भी प्रत्यक्ष व्यवहार होवै नहीं, सो विषय अयोग्य कहिये है. जैसँ धर्म अधर्म संस्कार, अयोग्य हैं, विषयकी नाई प्रमाणमें भी योग्यतादिक अनुभवके अनुसार जाननी. बाह्य इंद्रियनमें प्रत्यक्ष ज्ञानजननकी योग्यता है, औ अनुमानादिकनमें परोक्षज्ञान जननकी योग्यता है, अनुपलब्धिमें औ शब्दमें उभयविध ज्ञान-जननकी योग्यता है; परंतु—

अपरोक्ष ज्ञानमें सर्वज्ञात्ममुनिके मतका अनुवाद ॥ १३३ ॥

इतना विशेष है:- प्रमातासँ असंबंधी पदार्थका शब्दसँ केवल परोक्ष ज्ञान होवैहै, औ जिस पदार्थका प्रमातासँ तादात्म्य संबंध होवै तिसमें योग्यता हुआंभी प्रमातासँ अभेदबोधक शब्द नहीं होवै, तौ शब्दसँ परोक्ष-ज्ञानही होवैहै, अपरोक्षज्ञान होवै नहीं. जैसे "दशमोऽस्ति" इत्यादिक वाक्यनमें प्रमातासँ अभेदबोधक शब्दके अभावतँ उक्त वाक्यनके श्रोताकूं स्वाभिन्न दशम ब्रह्मका भी परोक्ष ज्ञानही होवैहै, अपरोक्ष ज्ञान होवै नहीं. औ जिस वाक्यमें प्रमातासँ अभिन्न योग्य विषयका प्रमातासँ अभेदबोधक शब्द होवै, तिस वाक्यसँ परोक्षज्ञान होवै नहीं; किंतु अपरोक्ष ज्ञानही होवै है. यह मत सर्वज्ञात्ममुनिका है, या मतमें केवल शब्दही अपरोक्षज्ञानका हेतु है, औ परोक्षज्ञानके संस्कारविशिष्ट एकाग्रचित्तसहित शब्दसँ अपरोक्ष ज्ञान होवैहै; यह मत प्रथम कहाहै.

नेडेहीं दूषित विषयगत अपरोक्षताके अधीन ज्ञानगत

अपरोक्षता हे या मतका अनुवाद ॥ १३४ ॥

अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञानकूं अपरोक्षत्व मानिके ब्रह्मज्ञानकूं अपरोक्षता समवै है, यह मध्यमें तृतीय मत कहा. यामतमें नित्याऽपरोक्ष ब्रह्मगोचर अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुआ चाहिये, यह दूषण कहा.

अद्वैत विद्याचार्यकी रीतिसँ विषयगत औ ज्ञानगत अप-

रोक्षत्वका प्रकारांतरसँ कथन औ दूषित उक्तमतमें

दूषणांतरका कथन ॥ १३५ ॥

अद्वैत विद्याचार्यन अर्थगत अपरोक्षत्व औ ज्ञानगत अपरोक्षत्व प्रकारांतरसँ कहाहै. औ दूषित उक्त मतसँ दूषणांतर कहाहै. तथाहि:- प्रमातासँ अभिन्न अर्थकूं अपरोक्षस्वरूप मानिके अपरोक्षअर्थगोचर ज्ञानकूं अपरोक्षत्व कहँ तौ स्वयंकाश आत्मसुस्वरूप ज्ञानमें अपरोक्ष ज्ञानके लक्ष-

णकी अव्याप्ति होवैगी. काहेतें ? अपरोक्ष अथ है गोचर कहिये विषय जिसका तिस ज्ञानकूं अपरोक्ष कहें तौ ज्ञानका औ विषयका परस्पर भेदसापेक्ष विषयविषयिभाव संबंध है; तिसी स्थानमें ज्ञानगत अपरोक्षलक्षण होवैगा. औ स्वप्रकाश सुखका ज्ञानसँ अभेद होनेतें विषयविषयिभावके असंभवतें तामें उक्त लक्षण संभवै नहीं. यद्यपि प्रभाकरमतमें ज्ञानकूं स्वप्रकाश कहें हैं, औ अपने स्वरूपकूं तथा ज्ञाताकूं तैसँ ज्ञेय घटादिकनकूं ज्ञान विषय करै है, यातें सकल ज्ञान त्रिपुटीगोचर होवै है; यह प्रभाकरका मत है. ताके मतमें अभेद हुआंभी विषयविषयिभावका अंगीकार है, यातें स्वप्रकाश ज्ञानरूप सुखमें विषयविषयिभाव असंगत नहीं, स्वकहिये अपना स्वरूप है, प्रकाश कहिये विषयी जिसका सो स्वप्रकाश कहिये है; इसरीतिसँ स्वप्रकाशपदके अर्थसँभी अभेदमें विषयविषयिभाव संभवै है, तथापि प्रकाश्यप्रकाशकका भेदानुभव सिद्ध होनेतें भेदविना प्रभाकरका विषयविषयिभाव कथन असंगत है, यातें स्वप्रकाशपदका उक्त अर्थ नहीं; किंतु स्वकहिये अपनी सत्तासँ प्रकाश कहिये संशयादिराहित्यही स्वप्रकाश पदका अर्थ अद्वैतग्रन्थनमें कथा है.

अपरोक्षके उक्तलक्षणके असंभवका अनुवाद ॥ १३६ ॥

इसरीतिसँ स्वप्रकाशज्ञानतें अभिन्नस्वरूप सुखमें विषयविषयिभावके असंभवतें अपरोक्षका उक्त लक्षण तामें संभवै नहीं.

उक्तदोषसँ रहित अपरोक्षका लक्षण ॥ १३७ ॥

अपरोक्षका यह लक्षण है:-स्वव्यवहारके अनुकूल चैतन्यसँ अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. अन्तःकरण औ सुखादिक साक्षिचेतनमें अध्यस्त होनेतें धर्मसहित अन्तःकरणका साक्षिचेतनसँ अभेद है. औ साक्षिचेतनसँ तिनका प्रकाश होनेतें तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेतन है; यातें स्वकहिये अन्तःकरण औ सुखादिकनके व्यवहारके अनुकूल जो

साक्षिचेतन तासैं अभेदरूप अपरोक्षका लक्षण सुखादिसहित अन्तःकरणमें संभव है. औ धर्मादिकनका साक्षिचेतनसैं अभेद तौ है, परन्तु तिनमें योग्यताके अभावतैं तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेतन नहीं; यातैं स्वव्यवहारानुकूल चैतन्यसैं धर्मादिकनका :अभेद नहीं होनेतैं तिनमें अपरोक्षत्व नहीं, तैसैं घटादिगोचर वृत्तिकालमें घटादिकनके अधिष्ठान चेतनका वृत्त्युपहित चेतनसैं अभेद होवैहै; यातैं घटादिगोचरवृत्तिकालमें घटादिचेतन घटादि व्यवहारकै अनुकूल है; तासैं अभिन्न घटादिक अपरोक्ष कहियेहैं. घटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें भी अपनैं अधिष्ठान चेतनसैं घटादिक अभिन्न है; परंतु तिसकालमें तिनके व्यवहारके अनुकूल अधिष्ठानचेतन नहीं. काहेतैं ? वृत्त्युपहितसैं अभिन्न होयकै व्यवहारके अनुकूल होवैहै; यातैं घटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें घटादिक अपरोक्ष नहीं. तैसैं ब्रह्मगोचर वृत्त्युपहित साक्षिचेतनही ब्रह्मके व्यवहारके अनुकूल है, तासैं अभिन्न ब्रह्मकूं अपरोक्षता संभव है. जैसैं व्यवहारानुकूल चैतन्यसैं विषयका अभेद विषयगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है, तैसैं घटादिक विषयतैं घटादिक व्यवहारानुकूल चैतन्यका अभेद ज्ञानगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है.

वृत्तिरूपप्रत्यक्षज्ञानमें उक्त अपरोक्षके लक्षणकी अव्याप्ति १२८॥

यद्यपि चेतनमें घटादिक अध्यस्त हैं, औ विषयाकार वृत्तिकालमें वृत्ति चेतनसैं विषयचेतनकी एकता होनेतैं स्वाधिष्ठान विषयचेतनसैं अभिन्न घटादिकनका वृत्तिचेतनसैं अभेद हुयेभी वृत्तिसैं घटादिकनका अभेद संभव नहीं जैसैं रज्जुमें कल्पित सर्प दंडमालाका रज्जुसैं अभेद हुयेभी सर्पदंडमालाका परस्पर भेदही होवै है अभेद होवै नहीं. औ ब्रह्ममें कल्पित सकल द्रैवका ब्रह्ममें अभेद हुयेभी परस्पर अभेद होवै नहीं. तैसैं वृत्तिचेतनसैं तौ वृत्तिका औ घटादिकनका अभेद संभव है, वृत्तिका औ घटादिक विषयका पर-
 १२८ संभव नहीं; यातैं वृत्तिरूप प्रत्यक्षज्ञानमें उक्त लक्षणकी अव्याप्ति है.

उक्त अव्याप्तिका अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ उद्धार ॥ १३९ ॥

तथापि अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ अपरोक्षत्वधर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं. जैसे अनुमितित्व इच्छात्व आदिक अंतःकरण वृत्तिके धर्म हैं तैसँ अपरोक्षत्व धर्म वृत्तिमें नहीं है, किंतु विषयाकार वृत्त्युपहितचेतनका अपरोक्षत्व धर्म होनेतँ चेतनके अपरोक्षत्वका उपाधिवृत्ति है, यातँ वृत्तिमें अपरोक्षत्वका आरोप करिकै वृत्तिज्ञान अपरोक्ष है; यह व्यवहार करै है. इसरीतिसँ वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं. यातँ अव्याप्ति नहीं जो वृत्तिज्ञानमें अपरोक्षत्व धर्म इष्ट होवै औ अपरोक्षका लक्षण नहीं जावै तौ अव्याप्ति होवै; वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं, किंतु वृत्त्युपहित चेतनही लक्ष्य है; यातँ अव्याप्तिशंका नहीं. चेतनका धर्म अपरोक्षत्व माननेसँ ही सुखादिक ज्ञानमें अपरोक्षत्व संभव है. वृत्तिका धर्म अपरोक्षत्व मानँ तौ सुखादिगोचरवृत्तिके अनंगीकार पक्षमें साक्षिरूप सुखादिज्ञानमें अपरोक्षत्व व्यवहार नहीं हुया चाहिये; यातँ अपरोक्षत्व धर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं.

उक्त पंक्षमें शंका ॥ १४० ॥

या पक्षमें यह शंका है:—संसारदशामँ भी जीवका ब्रह्मसँ अभेद होनेतँ सर्वपुरुषनकृं ब्रह्म अपरोक्ष है. ऐसा व्यवहार हुया चाहिये. औ अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये. काहेतँ? अवांतर वाक्यजन्य वृत्त्युपहित साक्षिचेतनका ब्रह्मरूप विषयतँ अभेद है; तथापि:—

उक्त शंकाका समाधान ॥ १४१ ॥

यह समाधान है: स्वव्यवहारानुकूल चेतनसँ अनावृत विषयका अभेद तौ अपरोक्ष विषयका लक्षण है; औ अनावृत विषयसँ स्वव्यवहारानुकूल चेतनका अभेद अपरोक्ष ज्ञानका लक्षण है. संसारदशामँ आवृत ब्रह्मका स्वव्यवहारानुकूल चेतनमें अभेद हुयेभी अनावृत विषयका अभेद होनेतँ ब्रह्ममें अपरोक्षत्व नहीं. तैसँ अवांतर वाक्यजन्य ज्ञानकाभी आवृत विषयतँ अभेद होनेतँ तिस ज्ञानकृं अपरोक्षत्व नहीं; यातँ उक्त शंका संभव नहीं.

साक्षिचेतन तासैं अभेदरूप अपरोक्षका लक्षण सुखादिसहित अन्तःकरणमें संभवै है, औ धर्मादिकनका साक्षिचेतनसैं अभेद तौ है, परन्तु तिनमें योग्यताके अभावतैं तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेतन नहीं; यातैं स्वव्यवहारानुकूल चैतन्यसैं धर्मादिकनका अभेद नहीं होनेतैं तिनमें अपरोक्षत्व नहीं, तैसैं घटादिगोचर वृत्तिकालमें घटादिकनके अधिष्ठान चेतनका वृत्त्युपहित चेतनसैं अभेद होवैहै; यातैं घटादिगोचरवृत्तिकालमें घटादिचेतन घटादि व्यवहारकैं अनुकूल है; तासैं अभिन्न घटादिक अपरोक्ष कहियेंहैं. घटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें भी अपने अधिष्ठान चेतनसैं घटादिक अभिन्न है; परन्तु तिसकालमें तिनके व्यवहारके अनुकूल अधिष्ठानचेतन नहीं. काहेतैं ? वृत्त्युपहितसैं अभिन्न होयकैं व्यवहारके अनुकूल होवैहै; यातैं घटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें घटादिक अपरोक्ष नहीं. तैसैं ब्रह्मगोचर वृत्त्युपहित साक्षिचेतनही ब्रह्मके व्यवहारके अनुकूल है, तासैं अभिन्न ब्रह्मकूं अपरोक्षता संभवै है. जैसैं व्यवहारानुकूल चैतन्यसैं विषयका अभेद विषयगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है, तैसैं घटादिक विषयतैं घटादिक व्यवहारानुकूल चैतन्यका अभेद ज्ञानगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है.

वृत्तिरूपप्रत्यक्षज्ञानमें उक्त अपरोक्षके लक्षणकी अव्याप्ति १३८॥

यद्यपि चेतनमें घटादिक अध्यस्त हैं, औ विषयाकार वृत्तिकालमें वृत्ति चेतनसैं विषयचेतनकी एकता होनेतैं स्वाधिष्ठान विषयचेतनसैं अभिन्न घटादिकनका वृत्तिचेतनसैं अभेद हुयेभी वृत्तिसैं घटादिकनका अभेद संभव नहीं जैसैं रज्जुमें कल्पित सर्प दंडमालाका रज्जुसैं अभेद हुयेभी सर्पदंडमालाका परस्पर भेदही होवै है अभेद होवै नहीं. औ ब्रह्ममें कल्पित सकल वृत्तका ब्रह्ममें अभेद हुयेभी परस्पर अभेद होवै नहीं. तैसैं वृत्तिचेतनमें तौ वृत्तिका औ घटादिकनका अभेद संभव है, वृत्तिका औ पर-
स्पर अभेद संभव नहीं; यातैं वृत्तिरूप

तथापि उक्त ज्ञानका विषयतै तादात्म्यसंबंध है, सो विषयकी महिमातै है, प्रमाणकी महिमातै नहीं. काहेतै ? महावाक्यतै जीवब्रह्मके अभेद गोचर ज्ञान होवै, ताका विषयतै तादात्म्यसंबंध तौ प्रमाणकी महिमातै कहै हैं. अन्यज्ञानका ब्रह्मसै तादात्म्य संबंध है सो ब्रह्मकूं व्यापकता होनेतै औ सकलकी उपादानता होनेतै विषयकी महिमातै कहै हैं. इसरीतिसें विलक्षण प्रमाणजन्य विषयसंबंधी ज्ञानतै अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. या कहनेमें ज्ञानमात्रसै अज्ञाननिवृत्तिकी आपत्ति नहीं, औ ज्ञानके अपरोक्षत्वकी अज्ञाननिवृत्तिमें अपेक्षाके अभावतै अन्योन्याश्रय दोषभी नहीं. इसरीतिसें स्वव्यवहारानुकूल अनावृत चैतन्यसै विषयका अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. उक्त चैतन्यका विषयतै अभेद अपरोक्ष ज्ञानका लक्षण है, यातै शब्दजन्य ब्रह्मज्ञानविषैभी अपरोक्षता संभवै है.

शब्दसै अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें कथन किये तीन मत विषै प्रथम मतकी समीचीनता ॥ १४४ ॥

या प्रकारतै शब्दसै अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें तीन मत कहे, तिनमें आय मतही समीचीन है. काहेतै? ज्ञानगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन है. औ सहकारिसाधनविशिष्ट शब्दमेंभी अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है, यह प्रथम मत है. औ विषयके अधीन ही ज्ञानके अपरोक्षत्वादिक धर्म हैं. प्रमाणके अधीन नहीं. इस अभिप्रायतै द्वितीय मत औ अद्वैत वियाचार्यका तृतीयमत है. तिन दोनूं मतमें भी केवल विषयके अधीन ही अपरोक्षत्वादिक-नकूं मानै तौ अवांतर वाक्यसै भी ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान हुया चाहिये यातै ज्ञानके अपरोक्षत्वमें प्रमाणके अधीनता अवश्यकही चाहिये, यातै प्रथममतही समीचीन है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन ग्रंथके आरंभमें उक्त तीन प्रश्नोंका औ तिनमें कथन किये दोनूके उत्तरका अनुवाद ॥ १४५ ॥

ग्रंथके आरंभमें वृत्तिका स्वरूप, कारण, फल, इन तीनिका प्रश्न है,

उक्त पक्षमें अन्यशंका ॥ १४२ ॥

अन्यशंकाः—उक्त रीतिसे अनावृत्त विषयके अभेदसे अपरोक्षत्व म
 तौ अन्योन्याश्रय दोष होवेगा. काहेतें ? समानगोचरज्ञानमात्रकू आवरण-
 निवर्तकता मानें तौ परोक्षज्ञानसेंभी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये औ
 सिद्धांतमें असत्त्वापादक अज्ञानशक्तिका तिरोधान वा नाश तौ परोक्ष ज्ञानसें
 होवे है. अभावापादकशक्तिविशिष्ट अज्ञानका परोक्षज्ञानसें नाश होवे नहीं
 अपरोक्षज्ञानसेंही अज्ञानका नाश होवे है. इसरीतिसे ज्ञानके अपरोक्षत्वकी
 सिद्धिके अधीन अज्ञानकी निवृत्ति है. औ अनावृत्त विषयसे स्वव्यवहारानुकू-
 लचेतनका अभेद हुआ ज्ञानका अपरोक्षत्व लक्षण कहनेसें अज्ञाननिवृत्तिके
 अधीन ज्ञानके अपरोक्षत्वकी सिद्धि कही याते अन्योन्याश्रय दोष है.

उक्त शंकाका समाधान ॥ १४३ ॥

ताका यह समाधान है—यद्यपि पूर्व उक्तरीतिसे अज्ञाननिवृत्तिकी ज्ञानके
 अपरोक्षत्वमें अपेक्षा है, तथापि अज्ञानकी निवृत्तिमें अपरोक्षत्वकी अपेक्षा
 नहीं. काहेतें? ज्ञानमात्रसें अज्ञानकी निवृत्ति मानें तौ परोक्षज्ञानसेंभी अज्ञान-
 की निवृत्ति हुई चाहिये इस दोषके परिहारके अर्थ अपरोक्ष ज्ञानसें अज्ञान
 निवृत्ति कही है, तामें अन्योन्याश्रय दोष होवे है. याते ज्ञानमात्रसें अज्ञानकी
 निवृत्ति औ अपरोक्षज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति नहीं कहें हैं; किंतु प्रमा-
 णकी महिमातें जहां विषयतें ज्ञानका तादात्म्य संबंध होवे, तिसज्ञानसें अज्ञान-
 की निवृत्ति होवे है. प्रमाणमहिमातें बाह्य इंद्रियजन्य घटादिकनका ज्ञान
 विषयतें तादात्म्यसंबंधवाला होवे है. औ शब्दजन्य ब्रह्मज्ञानभी महावाक्य
 रूप प्रमाणकी महिमातें विषयसें तादात्म्यसंबंधवाला होवे है. याते उक्त
 उभयज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति होवे है. यद्यपि सर्वका उपादान ब्रह्म होनेसें
 ब्रह्मगोचर सकल ज्ञानोंका तादात्म्यसंबंध है; याते अनुमिनिरूप ब्रह्मज्ञानसें
 तौ अवांग्रवाक्यजन्य ब्रह्मके परोक्षज्ञानसेंभी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये,

तथापि उक्त ज्ञानका विषयतै तादात्म्यसंबंध है, सो विषयकी महिमातै है, प्रमाणकी महिमातै नहीं. काहेतै ? महावाक्यतै जीवब्रह्मके अभेद गोचर ज्ञान होवै, ताका विषयसै तादात्म्यसंबंध तौ प्रमाणकी महिमातै कहै हैं. अन्यज्ञानका ब्रह्मसै तादात्म्य संबंध है सो ब्रह्मकूं व्यापकता होनेतै औ सकलकी उपादानता होनेतै विषयकी महिमातै कहैहैं. इसरीतिसै विलक्षण प्रमाणजन्य विषयसंबंधी ज्ञानतै अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै. या कहनेमें ज्ञानमात्रसै अज्ञाननिवृत्तिकी आपत्ति नहीं, औ ज्ञानके अपरोक्षत्वकी अज्ञाननिवृत्तिमें अपेक्षाके अभावतै अन्योन्याश्रय दोषभी नहीं. इसरीतिसै स्वव्यवहारानुकूल अनावृत चैतन्यसै विषयका अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. उक्त चैतन्यका विषयतै अभेद अपरोक्ष ज्ञानका लक्षण है, यातै शब्दजन्य ब्रह्मज्ञानविषैभी अपरोक्षता संभवै है.

शब्दसै अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें कथन किये तीन मत विषै प्रथम मतकी समीचीनता ॥ १४४ ॥

या प्रकारतै शब्दसै अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें तीन मत कहे, तिनमें आय मतही समीचीन है. काहेतै? ज्ञानगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन है. औ सहकारिसाधनविशिष्ट शब्दमेंभी अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है, यह प्रथम मत है. औ विषयके अधीन ही ज्ञानके अपरोक्षत्वादिक धर्म हैं. प्रमाणके अधीन नहीं. इस अभिप्रायतै द्वितीय मत औ अद्वैत विद्याचार्यका तृतीयमत है. तिन दोनूं मतमें भी केवल विषयके अधीन ही अपरोक्षत्वादिक-नकूं मानै तौ अवांतर वाक्यसै भी ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान हुया चाहिये यातै ज्ञानके अपरोक्षत्वमें प्रमाणके अधीनता अवश्यकही चाहिये, यातै प्रथममतही समीचीन है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन ग्रंथके आरंभमें उक्त तीन प्रश्नोंका औ तिनमें कथन किये दोनूके उत्तरका अनुवाद ॥ १४५ ॥

ग्रंथके आरंभमें वृत्तिका स्वरूप, कारण, फल, इन तीनिका प्रश्न है,

तिनमें अंतःकरण औ विद्याका प्रकाशरूप परिणाम वृत्ति कहियेहे. या कहनेतैं वृत्तिका सामान्यरूप कहा, तिसतैं अनंतर यथार्थत्व अयथार्थत्वा-दिक भेदकथनतैं वृत्तिका विशेष रूप कहा, औ प्रमाणनिरूपणतैं वृत्तिके कारणका स्वरूप कहा.

वृत्तिके प्रयोजनसंबंधि तृतीयप्रश्नके उत्तरका आरंभ ॥ १४६ ॥

वृत्तिके प्रयोजनका प्रश्न करचाथा, सो वृत्तिका प्रयोजन यह है: जीवकूं अवस्थात्रयका संबंध वृत्तिसैं होवै है, औ पुरुषार्थप्राप्तिभी वृत्तिसैं होवै है, यातैं संसारप्राप्तिकी हेतु वृत्ति है औ मोक्षप्राप्तिकी हेतु वृत्ति है. काहेतैं ? अवस्थात्रयके संबंधसैं जीवकूं संसार है. /

वृत्तिप्रयोजनके कथनावसरमें जाग्रतका लक्षण ॥ १४७ ॥

तहां इंद्रियजन्य ज्ञानकी अवस्थाकूं जाग्रत अवस्था कहैं हैं. अवस्था शब्द कालका वाचक है. यद्यपि सुखादिकनका ज्ञानकाल औ उदासीनकालभी जाग्रत् अवस्था कहिये है औ सुखादिक ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं जैसैं सुखादिज्ञानकालमें अन्यविषयका ज्ञानभी इंद्रियजन्य होवै नहीं; तसैं उदासीनकालमें इंद्रियजन्यज्ञान है नहीं, तथापि वक्ष्यमाण स्वभावस्था औ सुषुप्तिअवस्थासैं भिन्न जो इंद्रियजन्यज्ञानका आधारकाल. सो जाग्रत् अवस्था कहिये है सुखादिज्ञानकालमें औ उदासीनकालमें यद्यपि इंद्रियजन्य ज्ञान नहीं है, तथापि ताके संस्कार हैं औ इंद्रियजन्यज्ञानके संस्कार स्वभावस्था सुषुप्ति अवस्थासैं भी हैं; यातैं स्वप्नावस्था सुषुप्तिअवस्थासैं भिन्न काल कहा. इसरीतिसैं जाग्रत अवस्था यह व्यवहार इंद्रियजन्य ज्ञानके अधीन है, सो इंद्रियजन्यज्ञान अंतःकरणकी वृत्तिरूप है, अंतःकरणकी वृत्तिके मतभेदसैं ये प्रयोजन हैं.

कोई ग्रंथकारकी रीतिसैं आवरणका अभिभव

वृत्तिका प्रयोजन ॥ १४८ ॥

कोई ती आवरणका अभिभव वृत्तिका प्रयोजन कहैं हैं. यद्यपि आवरणा-

भिभवमेंभी नानामत हैं. जैसे स्वयत्के प्रकाशतें महांधकारके एकदेशका नाश होवै है, तैसें अज्ञानके एक देशका नाश आवरणाभिभव शब्दका अर्थ है; यह सांप्रदायिक मत है.

समष्टिअज्ञानकूं जीवकी उपाधिताके पक्षमें ब्रह्म वा ईश्वर वा जीवचेतनके संबंधसें आवरणके अभिभवका संभव ॥ १४९ ॥

समष्टि अज्ञान जीवकी उपाधि है, या पक्षमें घटादिकन विपर्येत चेतनका सदा संबंध है, यातें चेतनसंबंधसें तौ आवरणका अभिभव संभवै नहीं. काहेतें? ब्रह्मचेतन तौ आवरणका साधक है विरोधी नहीं. औ ईश्वरचेतनसें आवरणका अभिभव होवै तौ "इदं मयावगतम्" ऐसा व्यवहार जीवकूं नहीं हुया चाहिये; किंतु "ईश्वरेणावगतम्" ऐसा व्यवहार हुया चाहिये. काहेतें? ईश्वर जीवका व्यावहारिक भेद है; यातें ईश्वरावगत वस्तु जीवका अवगत होवै नहीं यातें जीवचेतनके संबंधसें आवरणका अभिभव कहै तौ या पक्षमें जीवचेतन का घटादिकनसें सदा संबंध है. काहेतें? जीवचेतनकी उपाधि मूलाज्ञान है, तामें आरोपित प्रतिबिंबत्वविशिष्टचेतनकूं जीव कहै हैं. मूलाज्ञानका घटादिकनसें सदा संबंध होनेतें जीवचेतनका सदा संबंध है. यातें घटादिकनके आवरणका सदा अभिभव चाहिये. यातें वृत्तिसें आवरणका अभिभव कहै तौ परोक्षवृत्तिसेंभी आवरणका अभिभव हुया चाहिये.

या पक्षमें अपरोक्षवृत्तिसें वा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनसें आवरणके अभिभवका संभव ॥ १५० ॥

अपरोक्षवृत्तिसें आवरणका अभिभव होवैहै अथवा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनसें आवरणका अभिभव होवैहै. जैसे स्वयत्के प्रकाशतें महांधकारके एकदेशका नाश होवै है, स्वयत्के अभावकालमें महांधकारका फेरि विस्तार होवैहै. तैसें अपरोक्षवृत्तिसंबंधसें अथवा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनके संबंधसें मूलाज्ञानके अंशका नाश होवै है, वृत्तिके अभावदर्शामें अज्ञानका प्रसरण होवैहै, यह सांप्रदायके अनुसारी मत है.

उक्तपक्षकी रीतिसँ आवरणनाशरूप वृत्ति .
प्रयोजनका कथन ॥ १५१ ॥

तिसतैं अज्ञानके अंशका नाश अपरोक्षवृत्तिका प्रयोजन है, औ असत्त्वापादक अज्ञानांशका नाश परोक्षापरोक्षवृत्तिका प्रयोजन है; इसरी-
तिसँ आवरणनाश वृत्तिका प्रयोजन है यह पक्ष कहा।

द्वितीयपक्षकी रीतिस जीवचेतनसँ विषयके संबंधरूप
वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १५२ ॥

जीवचेतनसँ विषयका संबंध वृत्तिका प्रयोजन है, यह दूसरा पक्ष है.
याकू कहैंहैं:—समष्टि अज्ञानसँ प्रतिबिंब जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका घ-
टादिकनसँ सर्वदा संबंध है, परंतु जीवके सामान्य संबंधसँ विषयका प्रकार
होवै नहीं; यातैं विषयके प्रकाशका हेतु जीवसँ विजातीय संबंध वृत्तिका
प्रयोजन है. जीव चेतनका विषयतैं संबंध सर्वदा है, परंतु वह संबंध विषय
प्रकारा हेतु नहीं. वृत्तिविशिष्ट जीवका विषयतैं संबंध होवै तौ विषयका प्रकार
होवैहै, यातैं प्रकाराहेतु संबंधवृत्तिके अधीन है. सो प्रकाराहेतु जीवका विष-
यतैं संबंध अभिव्यंजक अभिव्यंग्यभाव है. विषयमें अभिव्यंजकता है, जीवचेतनमें
अभिव्यंग्यता है. जामैं प्रतिबिंब होवै ताकू अभिव्यंजक कहैंहैं, जाका
प्रतिबिंब होवै सो अभिव्यंग्य कहियेहै. जैसे दर्पणमें मुखका प्रतिबिंब होवै
तहां दर्पण अभिव्यंजक है मुख अभिव्यंग्य है; तैसँ घटादिक विषयनमें चेतन-
का प्रतिबिंब होवैहै, यातैं घटादिक अभिव्यंजक हैं, चेतन अभिव्यंग्य है. इस
रीतिसँ प्रतिबिम्बग्रहणरूप व्यंजकता घटादिक विषयमें है. प्रतिबिम्बसमर्पण-
रूप व्यंग्यता चेतनमें है, घटादिकनमें स्वभावसँ प्रतिबिम्बग्रहणकी सामर्थ्य
नहीं. किंतु स्वाकारवृत्तिसंबंधसँ चेतनप्रतिबिम्बके ग्रहण योग्य होवै है.
जैमें दर्पणसंबंध बिना कुडचमें सूर्यका प्रतिबिम्ब होवै नहीं. औ दर्पण
सम्बंधसँ होवै है; यातैं सूर्यप्रतिबिम्बग्रहणकी योग्यता कुडचमें दर्पणसंबंधमें
होवैहै. जैमें दृष्टांतमें सूर्यप्रभाका कुडचमें सर्वदा सामान्य संबंध है, औ

अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभावसंबंध दर्पणाधीन है. तैसैं जीवचेतनका विषयतैं सर्वदा सम्बन्ध है, परंतु वृत्तिसम्बन्धसैं घटादिकनमें जीवचेतनके प्रतिविंबकी ग्रहणयोग्यता होवै है; यातैं जीवचेतनका घटादिकनसैं अभिव्यंजक अभिव्यंग्यभावसंबंध वृत्तिके अधीन है. इसरीतिसैं जीवचेतनसैं घटादिकनके विलक्षण संबंधकी हेतु वृत्ति है; यातैं विषयसम्बन्धार्थ वृत्ति है, ता सम्बन्धसैं विषयका प्रकाश होवै है. जीवचेतन विभु है; या पक्षमें विलक्षण सम्बन्धकी जनक वृत्ति है. औ-

अन्तःकरणविशिष्ट चेतनजीव है या पक्षमें विषयसम्बन्धार्थ
वृत्तिकी अपेक्षा ॥ १५३ ॥

अंतःकरणविशिष्ट चेतन जीव है; या पक्षमें तौ वृत्तिविना जीवचेतनतैं घटादिकनका सर्वथा सम्बन्ध नहीं. इंद्रियविषयके संबन्धसैं अंतःकरणकी वृत्ति घटादिदेशमें जावै, तब जीवचेतनका घटादिकनतैं सम्बन्ध होवै है. वृत्तिके बाह्यगमनविना अंतर जीवका बाह्य घटादिकनतैं सम्बन्ध होवै नहीं. इसरीतिसैं अंतःकरणावच्छिन्न परिच्छिन्न जीव है, या पक्षमें विषयसम्बन्धार्थ वृत्ति है; यह अर्थ स्पष्टही है.

उक्त दोनूं पक्षनकी विलक्षणता ॥ १५४ ॥

इसरीतिसैं अज्ञानोपाधिक जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका विषयतैं सम्बन्ध तौ सदा है, अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभाव सम्बन्ध सदा नहीं है, तिसके अर्थ वृत्ति है. औ अंतःकरणावच्छिन्न जीव है, या पक्षमें जीवका विषयतैं सर्वथा सम्बन्ध नहीं है, ताके अर्थ वृत्ति है. इसरीतिसैं वृत्तिके फल सम्बन्धमें विलक्षणता ग्रंथकारोंनैं कही है; परंतु:-

मतभेदसैं संबन्धमें विलक्षणताके कथनकी असंगतता ॥ १५५ ॥

मतभेदसैं सम्बन्धमें विलक्षणताका कथन असंगत है. काहेंन ? अंतःकरण जीवकी उपाधि है. या पक्षमें भी अज्ञान तौ जीवभावकी उपाधि अवश्य

इष्ट है अन्यथा प्राज्ञरूप जीवका अभाव होवै है, यातें जीवभावकी उपाधि सर्वके मतमें अज्ञान है. कर्तृत्वादिक अभिमान अंतःकरणविशिष्टमें होवै है, यातें अंतःकरणावच्छिन्नकूं जीव कहैं हैं. औ अज्ञानमें प्रतिबिंबजीव है, या पक्षमें भी अज्ञानविशिष्ट प्रमाता नहीं है, किंतु अंतःकरणविशिष्टही प्रमाता है. औ जीवचेतनका तौ विषयतें सम्बंध सर्वदा है, परंतु प्रमातृ-चेतनका विषयतें संबंध नहीं. औ प्रमातृचेतनके सम्बंधसैं ही विषयका प्रकाश होवै है. जीव चेतनके संबंधसैं विषयका प्रकाश होवै नहीं, जैसे ब्रह्मचेतन ईश्वरचेतन अज्ञानके साधक हैं, तैसैं अविद्योपाधिक जीवचेतन है, ताके संबंधसैं विषयमें ज्ञाततादिक व्यवहार होवै नहीं औ जीवचेतनकूं ज्ञाततादिकका अभिमान भी होवै नहीं. प्रमाताके संबंधसैं ही विषयमें ज्ञाततादिक व्यवहार होवै है. औ व्यवहारका अभिमानभी प्रमाताकूं होवै है, सो प्रमाता विषयतें भिन्नदेशमें है; यातें प्रमाताका विषयतें सदा संबंध नहीं. प्रमातासैं विषयका सम्बंध वृत्तिके अधीन है. इसरीतिसैं जीवकी उपाधिकूं व्यापक मानै अथवा परिच्छिन्न मानैं तौ दोनूं पक्षमें प्रमातासैं विषयसम्बंध वृत्तिके अधीन समाधान है. तामें विलक्षणता कथन केवल बुद्धिप्रवीणताख्यापनके अर्थ है औ प्रमाताका विषयतें सम्बंध नहीं; इसी वास्तै अप्रवीणताका साधक है.

न्यारि चेतनके कथनपूर्वक उक्त अर्थकी सिद्धि ॥ १५६ ॥

प्रमातृचेतन, प्रमाणचेतन, विषयचेतन औ फलचेतन भेदमें न्यारि प्रकारका चेतन कहा है. जो प्रमाताका विषयतें सम्बंध होवै तौ प्रमातृचेतनसैं विषयचेतनका विभाग कथन अशंगत होवैगा. अंतःकरणविशिष्ट प्रमातृचेतन है, वृत्त्यवच्छिन्नचेतन प्रमाणचेतन है, घटापवच्छिन्नचेतन विषयचेतन है औ वृत्तिप्रसंगमें घटादिकनमें चेतनका प्रतिबिंब होवै ताकूं फलचेतन कहैं हैं. औ कोई ऐसं कहैं हैं, घटावच्छि-

अचेतनही अज्ञात होवै तब विषयचेतन कहिये है, औ ज्ञात होवै तब घटावच्छिन्नचेतनकूं ही फलचेतन कहैं हैं ताहीकूं प्रमेयचेतन कहैं हैं. परंतु विद्यारण्यस्वामीनैं औ वार्तिककारनैं प्रमाणवृत्तिसैं उत्तरकालमें जो घटादिकनमें चेतनका आभास होवै सोई फलचेतन कहा है. इसरीतिसैं प्रमातृचेतन परिच्छिन्न है, औ ताके सम्बंधसैं ही विषयका प्रकाश होवैहै. जीवचेतनकूं विभु मानैं तौभी प्रमातासैं विषयका संबंध वृत्तिकृत है, यातैं दोनूं मतमें विषयसंबंधमें विलक्षणता नहीं.

जाग्रतमें होनेवाली वृत्तिके अनुवादपूर्वक स्वप्नावस्थाका लक्षण ॥ १५७ ॥

उक्त प्रयोजनवाली इंद्रियजन्य अंतःकरणकी वृत्ति जाग्रत अवस्थामें होवैहै; इंद्रियसैं अजन्य जो विषयगोचर अंतःकरणकी अपरोक्ष-वृत्ति ताकी अवस्थाकूं स्वप्नावस्था कहैं हैं. स्वप्नमें ज्ञेय औ ज्ञान अंतःकरणका परिणाम है.

सुषुप्तिअवस्थाका लक्षण ॥ १५८ ॥

सुप्तगोचर अविद्यागोचर अज्ञानका साक्षात्परिणामरूप वृत्तिकी अवस्थाकूं सुषुप्ति अवस्था कहैं हैं. सुषुप्तिमें अविद्याकी वृत्ति सुप्तगोचर औ अज्ञानगोचर होवै है. यद्यपि अविद्यागोचरवृत्ति जाग्रतमें "अहं न जानामि" इसरीतिसैं होवैहै, तथापि वह वृत्ति अंतःकरणकी है, अविद्याकी नहीं. यातैं सुषुप्तिलक्षणकी जाग्रतमें अतिव्याप्ति नहीं. तैसैं प्रातिभासिक रजताकार वृत्ति जाग्रतमें अविद्याका परिणाम है, सो अविद्यागोचर नहीं, तैसैं सुप्ताकार वृत्ति जाग्रतमें है सो अविद्याका परिणाम नहीं है. इसरीतिसैं सुप्तगोचर औ अविद्यागोचर अविद्यावृत्तिकी अवस्थाकूं सुषुप्ति अवस्था कहैं हैं.

सुषुप्तिसंबंधी अर्थका कथन ॥ १५९ ॥

सुषुप्तिमें अविद्याकी वृत्तिमें आरूढ साक्षी अविद्याकूं प्रकाशै है, औ स्वरूप सुखकूं प्रकाशै है सुषुप्तिअवस्थामें सुखाकार अविद्याकार परिणाम जिस अज्ञानांशका हुआ है, तिस अज्ञानांशमें तिसपुरुषका अंतःकरण लीन है, जाग्रत कालमें तिस अज्ञानांशका परिणाम अंतःकरण होवै है, यातें अज्ञानकी वृत्तिसे अनुभूत सुखकी जाग्रतमें स्मृति होवै है. उपादानका औ कार्यका भेद नहीं होनेतें अनुभवस्मरणकूं व्यधिकरणता नहीं. इसरीतिसें तीनि अवस्था हैं. मरणका औ मूर्छाकाभी कोई सुषुप्तिमें अंतरभाव कहै हैं कोई पृथक् कहै हैं.

उक्त अवस्था भेदकूं वृत्तिकी अधीनता ॥ १६० ॥

यह अवस्थाभेद वृत्तिके अधीन है. जाग्रत स्वप्नमें तौ अंतःकरणकी वृत्ति है, जाग्रतमें इंद्रियजन्य है, स्वप्नमें इंद्रियअजन्य है. सुषुप्तिमें अज्ञानकी वृत्ति है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १६१ ॥

अवस्थाका अभिमानही बंध है, भ्रमज्ञानकूं अभिमान कहै हैं, सोभी वृत्तिविशेष है; यातें वृत्तिकृत बंधही संसार है. औ वेदांतवाक्यसें "अहं ब्रह्मास्मि" ऐसी अंतःकरणकी वृत्ति होवै तासें प्रपंचसहित अज्ञानकी निवृत्ति होवैहे सोई मोक्ष है; यातें वृत्तिका संसारदशामें तौ व्यवहारसिद्धि प्रयोजन है औ परमप्रयोजन मोक्ष है.

कल्पितकी निवृत्तिविषे विचार

कल्पितकी निवृत्तिकूं अधिष्ठानरूपतापूर्वक मोक्षमें

द्वैतापत्तिदोषके कथनकी अयुक्तता ॥ १६२ ॥

कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप होवै हैं, यातें संसारनिवृत्ति मोक्ष है.

। कहनेतें त्रयरूप मोक्ष है, यह सिद्ध होवै है, यातें कल्पितकी निवृत्तिकूं कल्पितका ध्वंस मानिक मोक्षमें द्वैतापत्ति दोषका कथन अज्ञानप्रयुक्त है

न्यायमकरंदकारोक्त अधिष्ठानरूप कल्पितकी
निवृत्तिपक्षमें दूषण ॥ १६३ ॥

न्यायमकरंदकारनें कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं मानी औ द्वैता-
पत्तिकाभी सामाधान कहाहै, परंतु तिनका लेख अनुभवके अनुसार नहीं.
काहेतें ? यह तिनका लेख है:-कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानसँ भिन्न है जो
अधिष्ठानरूप कहै तौ अधिष्ठान औ कल्पितनिवृत्ति एकही पदार्थ है. दो
पदार्थ नहीं; यह सिद्ध होवै है. तहां यह पूछें हैं:-अधिष्ठानमें अंतर्भाव
मानिकै कल्पितनिवृत्तिका लोप इष्ट है अथवा कल्पितनिवृत्तिमें अंतर्भाव
मानिकै पृथक् अधिष्ठानका लोप इष्ट है?अन्यप्रकार संभवै नहीं एकमें अप-
कार अंतर्भावही कहना होवैगा. जो प्रथम पक्ष कहै तौ संभवै नहीं.काहेतें?
संसारका अधिष्ठान ब्रह्म है, औ संसारकी निवृत्ति ब्रह्मसँ भिन्न नहीं होवै
तौ संसारनिवृत्तिके साधनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें ? संसारनिवृत्ति
ब्रह्मसँ भिन्न तौ है नहीं औ ब्रह्म सिद्ध है. व्यापारसाध्यके अर्थ प्रवृत्ति होवै
है, स्वभावसिद्ध ब्रह्मके अर्थ ज्ञानसाधन भवणादिकनमें प्रवृत्ति संभवै नहीं
यातें संसारनिवृत्तिका नित्यसिद्ध ब्रह्ममें अंतर्भाव संभवै नहीं. औ जो निवृ-
त्तिमें ब्रह्मका अंतर्भाव कहै तौभी संसारभ्रमका असंभव होनेतें ताकी निवृत्ति-
जनक ज्ञानके साधन भवणादिकनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें ? संसा-
रकी निवृत्ति तौ ज्ञानसँ उत्तरकालमें होवैहै, ज्ञानसँ प्रथम कल्पितकी निवृत्ति
होवै नहीं, यह अनुभवसिद्ध है. औ संसारनिवृत्तिसँ पृथक् ब्रह्म है नहीं,
यातें ज्ञानतें पूर्व ब्रह्मरूप अधिष्ठानके अभावतें संसारभ्रम संभवै नहीं; यातें
अनुभवसिद्ध संसारका अभाव तौ कहा जावै नहीं. सत्य कहना होवैगा.
ताकी ज्ञानसँ निवृत्ति संभवै नहीं, यातें संसारनिवृत्तिमें ब्रह्मका अंतर्भाव
संभवै नहीं, औ संसारनिवृत्ति ज्ञानसँ पूर्वकालमें है नहीं; ज्ञानसँ उत्तरका-
लमें होनेतें सादि है औ ब्रह्म अनादि है. सादि पदार्थमें अनादि पदार्थका

अंतर्भाव कथन अयुक्त है. इसरीतिसँ दोनूँका परस्पर अंतर्भाव संभवै नहीं यातँ कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानरूप है, यह पक्ष संभवै नहीं. औ जो ऐसँ कहै, परस्पर अंतर्भाव किसीका नहीं कहँहँ; तथापि कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानसँ पृथक् नहीं, अधिष्ठानकी अवस्थाविशेष कल्पितनिवृत्ति है. अज्ञात औ ज्ञात दो अवस्था अधिष्ठानकी होवँहँ ज्ञानसँ पूर्व अज्ञात अवस्था है, औ ज्ञानसँ उत्तरकालमें ज्ञात अवस्था होवै है. ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्ति है, ज्ञात अधिष्ठान सादि है; यातँ ज्ञानसाधन श्रवणादिक निष्फल नहीं. औ संसारनिवृत्ति ब्रह्मसँ पृथक् नहीं, इसरीतिसँ ज्ञात अधिष्ठानरूपही कल्पित निवृत्तिकूँ मानँ सोभी संभवै नहीं. काहेतँ ? ज्ञानके विषयकूँ ज्ञात कहँहँ, अज्ञानके विषयकूँ अज्ञात कहँहँ, अज्ञानरुत आवरणही अज्ञानकी विषयता कहियेहै. जब ज्ञानसँ अज्ञानका अभाव होवै, तब अज्ञात व्यवहार होवै नहीं; तैसँ विदेहदशामँ देहादिकनके अभावतँ ज्ञानका अभाव होनेतँ ज्ञातताका अभाव होवै है, यातँ विदेहदशामँ अज्ञात अवस्थाकी नाई ज्ञात अवस्थाकाभी अभाव होनेतँ ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पित निवृत्तिका मोक्षमँ अभाव हुया चाहिये. जो मोक्षमँ अभाव गानँ तौ कल्पितनिवृत्तिकूँ अनंतताके अभावतँ औपधजन्य रोगनिवृत्तिकी नाई परमपुरुषार्थताका अभाव होवैगा. यातँ—

न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ अधिष्ठानसँ भिन्न

कल्पितकी निवृत्तिका निरूपण ॥ १६४ ॥

कल्पित निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं, तासँ भिन्न है. और अधिष्ठान भिन्नभी कल्पितकी निवृत्ति द्वैतकी मंसादक नहीं. काहेतँ ? अधिष्ठानमँ भिन्न सत्य होवँ तौ द्वैत होवँ. सत्यसँ विलक्षणपदार्थ द्वैतका हेतु होवँ तौ मिद्धांतमँ सदा अद्वैत है, या अर्थका बाध होवैगा. यातँ मन्दपदार्थका भेदही द्वैतका साधक है. कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानमँ भिन्न है और मन्द नहीं; यातँ द्वैतसिद्धि होवँ नहीं.

न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ कल्पितनिवृत्तिके स्वरूप

निर्णयवास्तै अनेक विकल्पनका लेख ॥ १६५ ॥

कल्पितनिवृत्तिके स्वरूपनिर्णयवास्तै इसरीतिसँ विकल्प लिखेहँ:-अधि-
 ष्ठानसँ भिन्न कल्पितकी निवृत्ति सत्स्वरूप है वा असत्स्वरूप है वा सदसत्स्वरूप है
 वा सदसत्विलक्षण है ? जो सत्स्वरूप कहै तौ व्यावहारिक सत् है अथवा
 पारमार्थिक सत् है ? जो व्यावहारिक सत् कहै तौ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर व्यावहारिक
 सत्का संभव नहीं होनेतँ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर संसारनिवृत्तिका अभाव चाहिये.
 काहेतँ ? ब्रह्मज्ञानसँ प्रथम जाका बाध होवै नहीं औ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर जाकी
 सत्तास्फूर्ति होवै नहीं सो व्यावहारिक सत्कहिये है; यातँ कल्पित निवृ-
 त्तिकुं व्यावहारिक सत् मानै तौ ज्ञानसँ उत्तर ताका संभव होवै नहीं. यातँ
 अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पित निवृत्तिकुं पारमार्थिक सत्स्वरूप कहै तौ द्वैत होवैगा.
 इसरीतिसँ अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पितनिवृत्ति सत्स्वरूप नहीं. जो अधिष्ठानसँ
 भिन्न कल्पितनिवृत्तिकुं असत् कहै तौ असत् शब्दका अर्थ अनिर्वचनीय-
 है अथवा तुच्छ है ? जो अनिर्वचनीय कहै तौ दोष आगे चतुर्थ विकल्पके
 खंडनमें कहेंगे. तुच्छ कहै तौ संसारनिवृत्तिकुं पुरुषार्थता नहीं होवैगी,
 यातँ द्वितीय विकल्प संभवै नहीं औ अधिष्ठानसँ भिन्नकुं सदसत्-
 रूप कहै तौ एकपदार्थकुं सत्स्वरूपता औ असत्स्वरूपता विरोधी होनेतँ
 संभवै नहीं. औ सदसत्स्वरूप मानै पूर्वउक्त सत्पक्षका दोष होवैगा औ
 असत्पक्षका दोष होवैगा. काहेतँ ? कल्पितनिवृत्तिमें सत् अंश है यातँ द्वैत
 होवैगा औ असत् अंशतँ पुरुषार्थता होवैगी. औ सदसत्शब्दका ऐसा
 अर्थ करे सत् कहिये व्यावहारिक सत्ताका आश्रय है; औ असत् कहिये
 पारमार्थिक सत्सँ भिन्न है; यातँ सत् असत्का विरोध नहीं. काहेतँ? यदा-
 दिक व्यावहारिक सत्ताके आश्रय औ पारमार्थिक सत्सँ भिन्न प्रसिद्ध है;
 यातँ उक्त विरोध नहीं. औ पारमार्थिक सत्ताका निषेध करनेतँ द्वैत
 नहीं. व्यावहारिक सत्ता है तुच्छ नहीं; यातँ अपुरुषार्थभी नहीं. इस

रीतिसें अधिष्ठानसें भिन्न कल्पितनिवृत्ति पारमार्थिकसत्त्वावाली है इसअभिप्रायतें सत्त्वसत्त्वरूप कहै तौ प्रथम विकल्पमें व्यावहारिक सत् मानै तौ जो दोष कहा “ज्ञानसें उत्तरव्यावहारिक पदार्थका असंभव होवैहै” तिस दोषतें यह अर्थभी संभवै नहीं; यातें तृतीय विकल्प भी संभवै नहीं. औ अधिष्ठानसें भिन्न कल्पित निवृत्ति सदसत् विलक्षण है यह चतुर्थ पक्ष कहै तौ सद्विलक्षण कहनेसें द्वैत नहीं; औ असत् विलक्षण कहनेसें अपुरुषार्थताभी नहीं, तथापि संभवै नहीं, काहेतें? सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय होवैहै, यातें कल्पितकी निवृत्ति अनिर्वचनीय है, यह सिद्ध होवैगा. औ माया अथवा ताका कार्य अनिर्वचनीय होवै है, यातें अज्ञान सहित संसारकी निवृत्तिभी अनिर्वचनीय होवै तौ मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप अज्ञान सहित प्रपंचकी निवृत्ति माननी होवैगी. मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप उक्त निवृत्तिकूं कहै तौ घटरूप घटकी निवृत्ति है, इस कथनकी नाई उक्त कथन हास्यका आस्पद है. औ ब्रह्मज्ञानसें अज्ञानसहित प्रपंचकी निवृत्ति होवै तिसतें अनंतर पुरुषार्थसाधन सामग्री कोई रहै नहीं यह सिद्धांत है. ब्रह्मज्ञानका फल कल्पितकी निवृत्ति मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप होवै ताका निवर्तक कोई रह्या नहीं, यातें मोक्षदशामें भी माया वा ताके कार्यका नित्यसंबंध रहनेतें निर्विशेष ब्रह्मकी प्राप्तिरूप मोक्षका अभाव होवैगा. यातें चतुर्थ पक्षभी संभवै नहीं. इसरीतिसें अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसें भिन्न है सत्त्वरूप नहीं, यातें द्वैत नहीं. असत् नहीं, यातें पुरुषार्थता नहीं. सदसद्रूप नहीं, यातें उभयपक्षउक्त दोष नहीं. अनिर्वचनीय नहीं, यातें मोक्षदशामें अज्ञान तत्कार्यका शेष नहीं. यातें उक्त चतुर्विधप्रकारसें विलक्षण अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसें भिन्न है.

न्यायमकरंदकारकी रीतिसें उक्त चारि प्रकारसें विलक्षण औ ब्रह्मसें भिन्न पंचमप्रकाररूप कल्पितकी निवृत्तिका स्वरूप १६६ ॥

पंचमप्रकार ताकूँ कहैं हैं, जैसें सदसत्तसैं विलक्षण पदार्थकी अद्वैतमतमें अनिर्वचनीय परिभाषा है, तैसें सत्स्वरूप १, असत्स्वरूप २, सदसत्स्वरूप ३, सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय ४ इन च्यारिप्रकारसैं विलक्षणप्रकारवाली अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति है. चतुर्विधप्रकारसैं विलक्षणप्रकारका नाम पंचम प्रकार है, यातें अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसैं भिन्न है, ता निवृत्तिमें पंच प्रकार हैं; यह न्यायमकरंदमें लिख्या है:-

• न्यायमकरंदकारके मतकी असमीचीनता ॥ १६७ ॥

सो समीचीन नहीं. काहेतैं? व्यावहारिक सत् पदार्थ तौ लोकमें प्रसिद्ध है औ अनिर्वचनीय पदार्थभी इंद्रजालकृत लोकमें प्रसिद्ध हैं; तैसें पारमार्थिक सत्पदार्थ शास्त्रमें ब्रह्म प्रसिद्ध है. औ विद्वानोंके अनुभवसिद्ध ब्रह्मात्मा है इस सर्वसैं विलक्षण कोई वस्तु लोकशास्त्रमें प्रसिद्ध नहीं. अत्यंत अप्रसिद्ध-रूप अज्ञानसहित संसारकी निवृत्ति मानैं तौ पुरुषार्थताका अभाव होवैगा. काहेतैं? पुरुषकी अभिलाषाका विषय पुरुषार्थ कहियेहै. अत्यंत अप्रसिद्धमें पुरुषकी अभिलाषा होवै नहीं; किंतु प्रसिद्धमें अभिलाषा होवैहै, यातें प्रसिद्धपदार्थनसैं विलक्षण कल्पितनिवृत्ति नहीं. / यद्यपि कल्पितनिवृत्तिकूँ अधिष्ठानरूप मानैं तौभी संसारका अधिष्ठान ब्रह्म प्रसिद्ध नहीं, तथापि पूर्व अनुभूतमें अभिलाषा होवै है, यह निषम नहीं है; किंतु अनुभूतके सजातीयमें अभिलाषा होवैहै. जैसें भयरूप अनर्थहेतु सर्पकी निवृत्ति अधिष्ठान रज्जुरूप है; तैसें जन्ममरणादिरूप धनर्थहेतु संसारकी निवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्मरूप है, इसरीतिसैं अधिष्ठानत्व धर्मसैं ब्रह्मरूप संसारकी निवृत्ति अनुभूतके सजातीय होनेतें पुरुषकी अभिलाषा संभवै है. औ पंचम प्रकारवादीके मतमें अनुभूत सजातीय नहीं होनेतें प्रवृत्ति संभवै नहीं, औ अधिष्ठानसैं भिन्न मानैं तौ भाष्यकारके वचनमें विरोध होवैगा. भाष्यकारनं कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानरूपही कही है.

न्यायमकरंदकारोक्त ज्ञात अधिष्ठानरूपकल्पितकी निवृत्तिपक्षमें
दोषका उद्धार औ प्रसंगमें विशेषण उपाधि और
उपलक्षणका लक्षण ॥ १६८ ॥

ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्ति माननेमें जो दोष कहा है :
मोक्षदशामें ज्ञातत्वके अभावतें कल्पितनिवृत्तिका अभाव होनेतें कल्पितका
उज्जीवन होवैगा, ताका यह समाधान है:—ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउप-
हित ब्रह्म तौ मोक्षकालमें नहीं है, काहेतें ? ज्ञातत्वविशेषणवालेकूं
ज्ञातत्वविशिष्ट कहें हैं, औ ज्ञातत्वउपाधिवालेकूं ज्ञातत्वउपहित कहें
हैं, कार्यमें सम्बंधी जो वर्तमानव्यावर्तक सो विशेषण कहिये है, जैसे नील-
रूपवालों घट उपजैहै, या स्थानमें नीलरूप विशेषण है, काहेतें ? उत्प-
त्तिरूपकार्यमें संबंधी है, औ घटमें वर्तमान हुआ पीत घटमें व्यावर्तक है,
औ कार्यमें असंबंधी वर्तमान व्यावर्तक उपाधि कहिये है, जैसे भेरी
उपहित आकाशमें शब्द है इस स्थानमें भेरी उपाधि है, काहेतें ? शब्दकी
अधिकरणतामें भेरीका सम्बंध नहीं औ वर्तमान भेरी वाह्याकारतें व्यावर्तक
है, औ कार्यमें असंबंधी व्यावर्तक होवै सो उपलक्षण कहियेहै, उप-
लक्षणमें वर्तमानताकी अपेक्षा नहीं, अतीतभी उपलक्षण होवै है, औ
उपाधि तौ विशेष्यके सर्वदेशमें होवैहै, उपलक्षण एकदेशमें होवैहै, जैसे
“काकवद् गृहं गच्छ” ऐसा कहें, जिस गृहमें काकसंयोग देख्या है, तिस
गृहमें काक चल्या जावै तौभी गमन करैहै, इहां गृहका काक उपलक्षण
है, काहेतें ? गमनरूप कार्यमें असंबंधी है औ गृहके एक देशमें है, तमें
वर्तमान औ अतीत काक अन्यगृहमें व्यावर्तक है, इसरीतिमें विशेषण
औ उपाधि तौ वर्तमान होवैहै, यत विशेष्यके सर्वदेशमें औ सर्वकालमें
होवैहै, विशेष्यके जा देशमें जा कालमें नहीं होवै ता देशमें ना कालमें
विशिष्ट व्यवहार नहीं होवै है औ उपहित व्यवहारभी नहीं होवैहै,

किंतु जितने कालमें जितने देशमें व्यावर्तक होवै उतने देशमें औ कालमें विशिष्ट व्यवहार औ उपहित व्यवहार होवैहै, सो मोक्षदशामें ज्ञातत्वका संबंध नहीं, किंतु पूर्वज्ञातत्व हुआहै, यातें ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउपहित तौ अधिष्ठान नहीं है, औ व्यावर्तक मात्रकं उपलक्षण कहें हैं, वर्तमानमें आग्रह नहीं; यातें विशेष्यके एक देशमें सम्बंध हुये औ एककालमें सम्बंध हुयेभी व्यावर्तककं उपलक्षण कहें हैं. इतर पदार्थसँ भेदज्ञानकं व्यावृत्ति कहें हैं. विशेषण, उपाधि, उपलक्षण ये तीनों इतरसँ व्यावृत्ति करैहैं तिनमें विशेषण तौ यावत् देशकालमें आप होवै, तिस देश कालस्थ स्वविशिष्ट विशेष्यकी व्यावृत्ति करैहै. जाकी व्यावृत्ति विशेषणसँ होवै सो विशिष्ट कहियेहै, औ जिस देशकालमें व्यावर्तक होवै तिस देशकालस्थ व्यावर्तनीयकी व्यावृत्ति करै, आप बहिर्भूत रहै सो उपाधि कहिये है. जाकी व्यावृत्ति उपाधिसँ होवै; सो उपहित कहियेहै; औ व्यावर्तनीयके एकदेशमें कदाचित् होयकै व्यावृत्ति करै तौ उपाधिङी-नाई आप बहिर्भूत रहै सो उपलक्षण कहिये हैं; जाकी व्यावृत्ति उपलक्षणसँ होवै सो उपलक्षित कहियेहै. यातें यह निष्कर्ष हुआ:—व्यावर्तक व्यावर्तनीय इन दोनोंमें विशिष्ट व्यवहार होवैहै. जितने देशमें व्यावर्तक होवै, उतने देशमें स्थित व्यावर्तनीय मात्रमें उपहित व्यवहार होवै है, परंतु व्यावर्तक सद्भावकालमें व्यावर्तककं त्यागिकै उपहित व्यवहार होवैहै. औ व्यावर्तनीयके एक देशमें कदाचित् व्यावर्तक होवै, तहां व्यावर्तनीय मात्रमें उपलक्षित व्यवहार होवैहै इहां व्यावर्तक सद्भावकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिसँ विशेषणादिकनके भेदतें अंतःकरणविशिष्ट प्रमाता है, अंतःकरणोपहित जीव साक्षी है औ अंतःकरणोपलक्षित ईश्वर साक्षी है. इहां प्रसंग यह है: मोक्षदशामें ज्ञातत्वके अभावतें ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वोपहित तौ अधिष्ठान संभव नहीं, तथापि ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान मोक्षदशामें भी है औ-

अधिष्ठानरूपनिवृत्तिके पक्षमें पंचमप्रकारवादीकी शंका ॥१६९॥

जो पंचमप्रकारवादी यह शंका करै: जामें कदाचित् ज्ञातत्व होवै तामें ज्ञातत्वके अभावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित मानें तौ ज्ञातत्वसें पूर्वकालमेंभी भावी ज्ञातत्वकूं मानिकै ज्ञातत्वोपलक्षित कहा चाहिये. जो पूर्वकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित मानें तौ संसारकालमेंभी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप संसार निवृत्तिके होनेतैं आनायासतैं पुरुषार्थप्राप्ति होवैगी; यातैं ज्ञातत्वके अभावकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप कल्पितनिवृत्ति कहना योग्य नहीं

उक्त शंकाका समाधान ॥ १७० ॥

ताका यह समाधान है:—व्यावर्तक संबंधसें उत्तरकालमें उपलक्षित व्यवहार होवै है, पूर्वकालमें नहीं होवै है. जैसें काकसंबंधसें उत्तरकालमें काकोपलक्षित व्यवहार होवै है. तैसें ज्ञातत्वकी उत्पत्तिसें पुन संसारदशामें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान नहीं, किंतु उत्तरकालमें ज्ञातत्वके अस्त-द्रावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान है, ताका स्वरूपही संसारनिवृत्ति है.

न्यायमकरंदतैं अन्यरीतिसें अधिष्ठानतैं भिन्न कल्पितकी निवृत्तिका स्वरूप ॥ १७१ ॥

कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानसें भिन्न है; या पक्षमें आग्रह होवै तौ न्यायमकरंदग्रंथमें उक्तरीतिसें अत्यंत अप्रसिद्ध पंचमप्रकार मानना निष्फल है. काहेतैं? अनिर्वचनीयकी निवृत्ति अनिर्वचनीय है. निवृत्ति नाम ध्वंसका है; तिस ध्वंसकूं अनंत अभावरूप मानें औ अधिष्ठानसें भिन्न मानें तौ मोक्षदशामें द्वैत होवै, सो ध्वंस अनंत अभावरूप नहीं; किंतु क्षणिक भावविकार है. यास्कनाम मुनिनैं वेदका अंग निरुक्त कन्या है; तामें जन्म, मत्ता, वृद्धि, परिणाम, अपभ्रय, विनाश ये पट्टभावविकार कहे हैं. भाष कहिये अनिर्वचनीय वस्तु ताके विकार हैं, अवस्थाविशेष है. अनिर्वचनी-

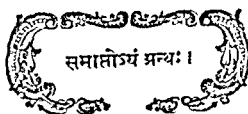
यकी अवस्था विशेष होनेतें जन्मादिक नाशपर्यंत अनिर्वचनीय हैं. जैसे जन्म क्षणिक है. काहेतें? आद्यक्षणसंबंधकूं जन्म कहैहैं; प्रथम क्षणमें "जायते" ऐसा व्यवहार होवैहै, द्वितीयादिक्षणमें "जातः" ऐसा व्यवहार होवैहै "जायते" ऐसा व्यवहार होवै नहीं. तैसें मुद्रादिकनतें घटका चूर्णादिभाव होवै तत्र एक क्षणमें "घटो नश्यति" ऐसा व्यवहार होवै है; द्वितीयादिक्षणमें "नष्टो घटः" ऐसा व्यवहार होवै है. "नश्यति" यह व्यवहार होवै नहीं; यातें जन्मनाश क्षणिक है, वर्तमान जन्म घटका है, यह "जायते घटः" या वाक्यसें प्रतीत होवै है. अतीत जन्म घटका है; यह "जातो घटः" या वाक्यसें प्रतीत होवै है. जैसे घटका वर्तमान नाश है, यह "नश्यति घटः" या वाक्यसें प्रतीत होवै है औ "नष्टो घटः" या वाक्यसें घटका अतीत नाश प्रतीत होवै है. जो ध्वंसरूप नाश अनंत होवै तौ नाशमें अतीतत्व व्यवहार नहीं हुया चाहिये; यातें नाश अनंत नहीं किंतु क्षणिक है औ भावविकार है; यातें अभावरूप नहीं. औ अनुपलब्धिनिरूपणमें अनंत अभाव ध्वंस कह्या, सो न्यायकी रीतिसें कह्याहै. वेदांतमतमें एक अत्यंताभावही अभावपदार्थ है; इसरीतिसें कल्पितकी निवृत्ति क्षणिक है. जैसे विद्वान्के अनिर्वचनीय शरीरादिक ज्ञानसें उत्तरभी प्रारब्धबलतें किंचित्काल रहेहै. द्वैतके साधक नहीं. तैसें ज्ञानसें उत्तरकाल कल्पितकी निवृत्ति एक क्षण रहैहै; यातें द्वैतकी साधन नहीं. एक क्षणतें उत्तर कल्पित निवृत्तिका अत्यंताभाव है सो ब्रह्मरूप है.

उक्तमतमें पुरुषार्थका स्वरूप. (दुःखाभाव वा केवल सुख) ॥ १७२ ॥

या मतमें दुःखनिवृत्ति क्षणिकभाव होनेतें पुरुषार्थ नहीं; किंतु दुःखाभाव पुरुषार्थ है, अथवा दुःखाभावभी पुरुषार्थ नहीं; किंतु केवल सुखही पुरुषार्थ है. काहेतें? अनंत दुःखसहित ग्राम्यधर्मादिकनका सुख है; तामें स्वभावसें सकल जीवनकी प्रवृत्ति होवै है. जो दुःखाभावभी पुरुषकी

अभिलाषाका विषय होवै तौ सर्वथा दुःखग्रसित सुखमें पुरुषकी अभिलाषा नहीं हुई चाहिये, औ जहां दुःखाभावमें अभिलाषा होवैहै, तहां भी स्वरूपसुखानुभवका प्रतिबंधक दुःख है, ताके अभावकालमें स्वरूपसुखका प्रादुर्भाव होवै है, यातें दुःखाभावमें पुरुषकी अभिलाषास्वरूप सुखके निमित्त है. इसरीतीसैं मुख्य पुरुषार्थसुख है, दुःखाभाव नहीं, यातें दुःखात्यन्ताभावकूंभी ब्रह्मरूप नहीं मानै औ अनिर्वचनीय मानै तौ ताका भी बाध संभवै है, परंतु अनिर्वचनीयका बाधरूप अभाव तौ अधिष्ठानरूप अनुभवसिद्ध है, यातें अज्ञानसहित भावाभावरूप प्रपंच औ ताकी निवृत्ति सकल अनिर्वचनीय है, तिन सर्वका अधिष्ठानरूप बाध होयकै निर्द्वैतस्वरूप परमानंदरूप परमपुरुषार्थ मोक्ष है.

इति श्रीमन्निश्चलदाससंज्ञकसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे जीवेश्वर-
स्वरूपनिरूपणपूर्वकवृत्तिप्रयोजननिरूपणसहितकल्पित निवृ-
त्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमः प्रकाशः ॥ ८ ॥

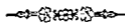


पुस्तक मिलनेका ठिकाना—

खेमराज श्रीकृष्णदास,

“श्रीचंद्रेश्वर” स्ट्रीम प्रेस, ७ वीं मंठी रीतगाडी—धंयदं

ऋष्यपुस्तकै—(वेदान्तग्रंथ-भाषा.)



नाम	की. ह. भा.
आत्मपुराण—भाषामें दशोपनिषदोंका भावार्थ चिद्घनानन्द स्वामिकृत	१२-०
योगवासिष्ठ—बड़ा भाषा छः प्रकरणोंमें श्रीगुरुवसिष्ठजी और श्रीरामचंद्रजीका संवादोक्त अपूर्व ग्रंथ है खुला पत्रा	९-०
” बड़ा संपूर्ण ६ प्रकरण २ जिल्दोंमें	९-०
स्वरूपानुसंधान—वेदान्तियोंको अवश्य लेने योग्य	२-०
योगवासिष्ठ—भाषामें वैराग्य और मुमुक्षु प्रकरण बड़ाअक्षर ग्लेज कागज	०-१०
” तथा छोटागुटका पाकिटबुक अतिउत्तम संग्रह करनेयोग्य है	०-४
ज्ञानवैराग्यप्रकाश—(भाषा वेदान्त)—इसके देखनेसे विषयी पुरुषोंकाभी चित्त संसारसे उपरामको प्राप्त होजाता है फिर विरक्तोंकी कौन कथा है	०-१२
योगवासिष्ठसार—भाषा	२-०
पक्षपातरहित अनुभवप्रकाश—(कामलीवाले बाबाजी कृत) इसमें चारवेद, पट्टशास्त्रका सार और अठारह पुराणोंकी कथा आदिका अध्यात्मविद्यापर अर्थ लिखागया है आत्मज्ञानियोंको अत्यंत दुर्लभहै	२-८
अभिलाषसागर—भाषामें स्वामी अभिलाषदास उदासी कृत—इसमें वंदनविचार, ग्रंथविचार, मार्गविचार, भजन-विचार, जडब्रह्मविचार, चैतन्यब्रह्मविचार, निराकार ब्रह्म-विचार, मिथ्याब्रह्मविचार; अहंब्रह्मविचार, ब्रह्मविचार	

नाम	की. सं. आ.
वर्तमानब्रह्मविचारादि विषय अच्छीरीतिमें वर्णित किये हैं	१-८
अध्यात्मप्रकाश—श्रीशुकदेवजी प्रणीत कविन दोहें संग्रह छंद चौपाई इत्यादिमें वेदान्तका अपूर्व ग्रंथ है ...	०-३
जीवब्रह्मसागर—भाषा	०-३
प्रबोधचंद्रोदय नाटक—भाषा—गुण्यचर्मिहकृत (वेदान्त)	१-०
चन्द्रावली ज्ञानोपमहार्मिंधु—इस ग्रंथमें वेद वेदान्तका मार मुमुक्षुवैकं ज्ञानार्थ—राग रागिनियोंमें वर्णित है. ...	०-६
अमृतधारा—वेदान्त भाषाछंदोंमें भगवानदास निरंजनीकृत वेदान्तकी प्रक्रिया छंदोंमें लिखी गई है ...	०-१०
संतप्रभाव—साधुमाणिकदासजी कृत मन्मंगादि विषयमें अद्वितीय है	०-६
संतोपसुरतरु—साधुमाणिकदासजीकृत इस ग्रंथके पठनेमें डाकिनीरूप तृष्णाका अवश्य नाश होता है ...	०-६

संज्ञा पुस्तकोंका "बडामूर्त्तिपत्र" अथवा २१ नं० की संज्ञा
विद्वान् संज्ञा २ ।

पुस्तक मिलनेका ठिकाना—

खेमराज श्रीकृष्णदास,

"श्रीवृद्धेश्वर" स्टीम प्रेस, ७ वीं गली मंदवाड़ी—मुंबई.

